

CUVÂNT ÎNAINTE

Studiile de filosofie patristică și mai ales de scolastică nu s-au bucurat niciodată în România de un mediu primitiv din rațiuni pe care nu le discutăm aici. Dacă ar fi totuși să încercăm o insinuație, am spune numai că trecerea în revistă a acestor motive ar putea purta numele „De la trăirism la materialismul dialectic”. Cert este că, din această întâmplare, a crescut, de-a lungul deceniilor, nu numai acuta absență de texte fundamentale necesare studiului gândirii medievale ci și izbitoarea obscuritate în care se află, încă, la noi, acest capitol al Istoriei Filosofiei. E drept, nici în lume, filosofia medievală n-a cunoscut o deschidere mulțumitoare înainte de operele de pionierat ale lui E. Gilson. Fapt este, însă, că în România, de-abia începutul mileniului trei coincide cu începutul studiilor de acest fel. După câteva inițiative editoriale singulare și laudabile, cu un program dictat fie de cerințele imediate ale publicului, fie de preferințele unor traducători, singurul program științific consistent, pe termen lung, de traducere și editare a textelor medievale aparține Masteratului de Filosofie Antică și Medievală de la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj, în colaborare cu editurile Univers Enciclopedic și Polirom.

În această situație, consider că elaborarea unui manual de filosofie patristică și scolastică este în același timp absolut necesară și fatalmente dificilă. Necesară, indiscutabil, având în vedere că manualele universitare românești sunt,

încă, în mare parte tributare concepției conform căreia filosofia europeană a „murit clinic” odată cu elenismul și a „renăscut” odată cu umanismul italian. Dificilă, întrucât textele fundamentale și mai cu seamă edițiile critice (cu excepția câtorva realizate deocamdată) reprezintă încă, în România, un „articol de import”.

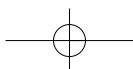
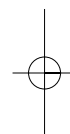
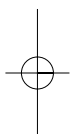
Din toate aceste motive nu mă îndoiesc că volumul de față își justifică prezența pe piața manualelor universitare, încercând să întâmpine, sper, mulțumitor, nevoia de informare a studenților în Filosofie și nu numai. Conceput ca un curs pentru un semestru, volumul prezintă, cronologic, date biografice și temele fundamentale ale gândirii celor mai reprezentativi filosofi ai istoriei medii europene începând cu perioada patristică (înțeleasă aici ca perioadă distinctă a Istoriei filosofiei dar și ca premisă necesară pentru Scolastică) și terminând cu unul din cei mai de pe urmă reprezentanți ai Evului Mediu, William Ockham.

Am pus accentul, de câte ori a fost nevoie, pe contextul cultural al gândirii filosofice, din convingerea că dimensiunile acesteia nu pot fi surprinse decât ținând cont de formarea și cultura filosofică a fiecărui autor. Mi-am asumat, astfel, o manieră de lucru care încearcă să țină cont, atât cât este posibil, nu de un lanț al „influențelor” (care nu pot fi niciodată cunoscute cu certitudine de către istoricul filosofiei), totuși, de identificarea unor premise care au putut constitui sursa întrebărilor întemeietoare ale fiecărui sistem discutat. În acest sens, nu mi-am asumat riguros premisa că lecturile și anturajul unui filosof important îl plasează automat pe acesta în continuitatea altora; dimpotrivă, de foarte multe ori aceste aparente „continuități” nu sunt decât pretextul despărțirii de o anumită „tradiție”. Chiar și în acest caz ele pot fi însă înțelese ca premise ale gândirii respective.

Este, pe de altă parte, la fel de semnificativ faptul că gândirea creștină medievală în special este expresia idealizării unor atașamente cu totul aparte: caracterul ei de școală, dezirabilitatea constituirii unei învățături universale, supunerea la dogmă. Acestea sunt, cred, caracteristici esențiale, fără de care accesul la majoritatea acumulărilor teoretice ale filosofiei scolastice este interzis. Sunt imposibil de cuantificat cazurile în care o anumită temă sau soluție filosofică ascunde, sau se susține aproape exclusiv pe o miză teologică. Am atras atenția, de câte ori a fost cazul, asupra acestui lucru.

Mulțumesc tuturor prietenilor și colaboratorilor fără a căror asistență și îndrumare nu ar fi fost posibilă elaborarea acestui volum; mulțumesc, de asemenea, celor trei generații de studenți cu care am discutat îndelung, câte un semestru întreg, conținutul desfășurat aici, ale căror observații, întrebări și nedumeriri mi-au fost, în cele din urmă, cele mai utile redactării. Le dedic în întregime această carte.

P A T R I S T I C A



1. PRELIMINARII LA FILOSOFIA PATRISTICĂ

1.1. Introducere: filosofia erei creștine.

Filosofia antică, în forma ei europeană, era îndreptată cu precădere spre rezolvarea unor probleme legate de relația unu-multiplu, de natura lumii (ca *physis*, ca *nomos*, ca *arche*). Toate aceste căutări s-au configurat printr-o permanentă continuitate între obiectul gândirii propriu-zis raționale și obiectul gândirii „iluminate”, între lumea logico-semantică și lumea Ideilor, a Formelor. Heraclit și Parmenide elaborează complicatele lor argumente pentru a trimite spre un „dincolo” de natură supra-naturală, Platon încearcă să-și închipuie o Idee de Cetate aflată sub îngrijirea numelor sacre, Aristotel își încheie Etica „aruncând” problema virtuții supreme în registrul similitudinii omului cu Zeul. Anticii făceau filosofie în vederea stabilirii unei continuități raționale cu divinul, înțeles și el ca având natură pur inteligibilă.

Era creștină se deschide într-un orizont configurat în jurul persoanei lui Isus Hristos și a adevărului revelat. Ceea ce va însemna, vreun mileniu de aici încolo, filosofia, va fi imposibil de separat de problemele religiei: contactul cu Dumnezeu, existența lui Dumnezeu, natura lui Dumnezeu, mântuirea sufletului. Era creștină — și nu numai la începutul

ei — va aparține unei societăți educate în spiritul filosofiei antice („păgâne“), dar preocupată de un nou concept asupra finalității vieții: mântuirea. Până în perioada Renașterii (secolele XIV-XV), toată știința despre lume și univers va rămâne cea platonico-aristotelică, funcționând, însă, în acest context creștin. Vom asista, altfel spus, la ceea ce a și fost numit efortul de „încreștinare“ a filosofiei păgâne.

Premisele teologice ale creștinismului și cele ale gândirii grecești prezintă însă și câteva incompatibilități greu de depășit. Este drept că filosofia greacă concepușe ideea unui Dumnezeu unic și absolut, dar acest Zeu suprem nu era o *persoană*, era lumea însăși, considerată ca substanță unică și eternă; era un Intellect sau un Suflet al lumii. Nu era un creator liber ci o cauză rațională.

Acestui Dumnezeu-natură trebuia să i se opună un Dumnezeu-persoană. Creștinismul se prezintă pe sine ca fiind *adevărata* învățătură („calea, adevărul, viața“). Acest principiu funcționează, pe de o parte, ca respingere *ab initio* a oricărei doctrine concurente, incontestabil falsă. Știm aceste lucruri de la Părinți ca Tatian (sec. II) sau Tertulian (sec. III), pentru care filosofia greacă reprezenta eroarea prin excelență. Pretenției că filosofii îl *caută* pe Dumnezeu Tertulian îi răspundea că Creștinii *l-au găsit*, deci a-l mai căuta este o nebunie¹. Este o atitudine care va reveni, din când în când, pe tot parcursul Evului Mediu, chiar până la Nicolaus Cusanus, care va spune că Sf. Ambrozie ar fi adăugat, în litania sa, sintagma: „Și de logicieni păzește-ne pe noi, Doamne!“².

Evident că există și rațiuni pentru o apropiere a primilor creștini față de filosofia greacă, apropiere care, în unele cazuri, a și avut loc. Mai întâi, chiar faptul că și una și alta se ocupau în mod explicit de problema *salvării*, prin căutarea lui Dumnezeu, reprezintă un punct de apropiere. Există, apoi, sprijin scriptural și pentru ideea că filosofia greacă a *pregătit* răspândirea și înțelegerea credinței creștine, fiind împlinită de ea, exact în felul în care legea veche iudaică a fost împlinită de Hristos³. Au existat apropieri și chiar studii aprofundate ale filosofiei grecești, întreprinse de Părinții Bisericii, din motive apologetice.

¹ Pentru această atitudine Tertulian avea și baze scripturale. Vezi, de exemplu, *1 Corinteni* 1:20.

² Este, se pare, un citat inexact al lui Cusanus.

³ Se pot consulta fragmente în *Romani* 1:18–20, *Fapte* 17:28.

Prima perioadă istorică a gândirii, de după Hristos, perioada patristică, a lăsat mărturie explicite ale acestui efort. Principalele dispute ale ei au în centru problematica creștină iar filosofii se împart în funcție de felul în care au înțeles să se raporteze la vechea filosofie: polemic (respingând filosofia veche, considerând-o incompatibilă cu noua religie), sincretic (înglobând filosofia în noua lor credință) sau conservator (respingând creștinismul, în încercarea de a salva vechea înțelepciune). Atitudinea sincretică a avut, la rândul ei, două tendințe: subordonarea noii religii față de înțelepciunea veche (de unde au apărut, de obicei, „erezile”), sau subordonarea filosofiei grecești față de creștinism (tendința finalmente învingătoare).

Istoria gândirii europene (din acest moment, împletită cu istoria creștinismului) a impus clasificarea gânditorilor primei perioade creștine în funcție de criteriile „învingătoare”, adică cele creștine. Din acest punct de vedere, gânditorii care, în această perioadă, au respins creștinismul au fost numiți „păgâni”, cei care au subordonat creștinismul vechilor sisteme de gândire au fost numiți „eretici”, în vreme ce, impunându-se, gânditorii care au apărut creștinismul, subordonându-i vechea tradiție, au fost numiți, de către tradiția creștină, *apologeți*.

1.2. Termenul „Patristică”.

Patristica (numită uneori și patrologie) reprezintă studiul vieții și doctrinelor primilor gânditori creștini, numiți și „părinți ai bisericii” sau „Sfinții părinți”, în sensul de întemeietori ai gândirii creștine, învățători. Apelativul de „părinte” (πατήρ) a fost utilizat întâi de Apostolul Pavel pentru a denumi pe adevăratul învățător, cel care, spre deosebire de profesorii sau instructorii academici, transmite *adevărata învățătură*, conducând sufletul spre mântuire. Termenul se aplică ulterior episcopilor și, în final, tuturor gânditorilor și scriitorilor care au avut un rol important în constituirea *corpus*-ului de texte fundamentale ale Bisericii, îndeplinind în același timp câteva condiții: a) rectitudinea sau caracterul „ortodox”⁴ al învățăturii transmise, conformitatea cu dogma; b) o viață dusă în acord cu

⁴Termenul de „ortodox” nu desemnează aici *Confesiunea ortodoxă*, adică de rit bizantin sau răsăritean, a Bisericii creștine tradiționale (sens apărut mai târziu, după marea schismă), ci are înțelesul *etimologic* de „dreaptă învățătură”. I se opune termenul de *heterodox*, desemnând învățătura eronată, erezia.

dogma („sfințenia“); c) recunoașterea de către Biserică; d) situarea temporală la începutul erei creștine⁵ (secolele I — VIII).

Există, dintre Părinți, un număr de opt „Mari Părinți“ recunoscuți de tradiție, patru din răsărit (Grigorie din Nazianz, Vasile, Ioan Hrisostomul și Atanasie — acesta din urmă recunoscut numai de către tradiția Occidentală — și patru din Apus (Ambrozie, Ieronim, Augustin și Grigore cel Mare).

Ceilalți Părinți ai Bisericii sunt grupați în *Părinți Apostolici*, considerați discipoli ai Apostolilor (secolul I și începutul secolului al II-lea d.H.: Papa Clement I, Sf. Ignat din Antiohia, Sf. Policarp din Smirna), și *Apologeți* (secolele II-III d.H.), unii fiind de limbă greacă iar alții de limbă latină.

Apologeții pot fi, la rândul lor, înțeleși în funcție de destinatarii apologiilor sau tipul de doctrină împotriva căreia era formulată apărarea. Astfel, au existat apologeți anti-păgâni și apologeți împotriva ereziilor. Distincția este fundamentală, întrucât păgâni erau considerați cei nebotezați, în vreme ce ereticii erau considerați cei botezați dar care au intrat ulterior în contradicție cu dogma, uneori chiar fără intenție. Mai există și termenul de *apostat*, desemnând pe cel care, botezat fiind, renunță total la credința sa. În orice caz, textele apologetice aveau în primul rând o destinație juridică, fiind de obicei pledoarii scrise în vederea obținerii recunoașterii dreptului legal al creștinismului de a exista⁶.

Apologeți anti-păgâni: Aristide (a scris două apologii ale Creștinismului, contribuind cu două argumente importante, anume, Creștinismul a adus omului o idee superioară despre Dumnezeu, respectiv, ideea că Creștinismul a adus reguli de comportament superioare), Quadratus (de asemenea un apologet, apologia sa fiind adresată împăratului Hadrian, ca și cele ale lui Aristide), Iustin Martirul, Tatian (elev al lui Iustin, a polemizat cu filosofia greacă afirmând superioritatea Creștinismului, precum și idei cum ar fi caracterul creat al materiei, răul ca rezultat al voinței libere, caracterul material și finit al sufletului — motiv pentru care Tatian va fi considerat eretic spre sfârșit), Athenagoras (argumentează că Dumnezeu este unic, nefiind „loc“ pentru doi, afirmă învierea în trup și, foarte important, distinge două funcții ale rațiunii: a dovedi că credința nu este

⁵ Există și așa-numiții „Doctori ai Bisericii“, care nu au trăit la începutul erei creștine dar pot fi circumscrisi primelor trei condiții, de exemplu Toma D'Aquino.

⁶ E. Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995, p. 16.

absurdă și a dovedi adevărul acesteia), Teofil din Antiohia (încearcă o definiție a noțiunii de creație și afirmă creația *ex nihilo*).

Apologeți anti-eretici: Irineu (a scris împotriva gnosticilor, afirmând că răul este un rezultat al voinței libere și că sufletul este material), Hippolit din Roma (a afirmat creația *ex nihilo* și voința liberă ca sursă a răului, interpretând totodată Ideile platonice ca „idei aflate în mintea lui Dumnezeu“).

Părinții bisericii mai sunt apoi grupați în funcție de *locul* în care au trăit, au activat ca reprezentanți ai bisericii sau au scris.

Părinții alexandrini (cei așa-ziși ai „Școlii din Alexandria, centrul cel mai important al gândirii creștine în secolul al III-lea) sunt Clement din Alexandria (afirmă superioritatea lui Dumnezeu față de „unul“, creația *ex nihilo*, imposibilitatea cunoașterii pozitive a lui Dumnezeu)⁷, Origen (elev al lui Clement, și — după unele argumentări — al lui Ammonius Saccas, acesta din urmă fiind și profesorul lui Plotin).

Părinții capadocieni sunt părinții din Cesareea, școală întemeiată de Origen după fuga sa din Alexandria, greci din secolul IV: Grigore din Nazianz (329–389), Sfântul Vasile cel Mare (330–379), Grigore din Nissa (aprox. 335- după 394).

Mai există, apoi, împărțirea în *apologeți de limbă greacă* și *apologeți latini* (secolele III și IV), aceștia din urmă fiind: Tertulian (un opozant vehement al filosofiei grecești; a rămas celebru prin afirmații ca: „Ce are în comun Atena cu Ierusalimul?“, „Cred pentru că este absurd!“, „Hristos a înviat din morți — este adevărat pentru că este absurd“), Minucius Felix, Arnobius și Lactantius.⁸

Ca plasare temporală, perioada patristică poate fi încadrată de secolele I-V. Este perioada de delimitare a doctrinei creștine față de erezii

⁷ Cunoașterea pozitivă era considerată cunoașterea atributelor lui Dumnezeu (cunoașterea a ceea ce *este* Dumnezeu) iar cunoașterea negativă era cunoașterea atributelor negative, adică ceea ce *nu este* Dumnezeu.

⁸ Nu este lipsit de importanță să reținem din aceeași perioadă, nume ca Hermes Trismegistos, Macrobius, Chalcidius (traducătorul primei părți a dialogului *Timaios*). De asemenea două momente cronologice sunt esențiale: 313 (Edictul din Milano, promulgat de Constantin; este edictul de toleranță a creștinilor), 325 (primul Conciliu de la Niceea, ce avea să se numească „primul Conciliu Ecumenic“, la care au participat toți Episcopii Bisericii. Aici s-a condamnat Arianismul, o erezie foarte răspândită, care afirma creația lui Hristos Fiul de către Dumnezeu Tatăl. Tot la acest Consiliu s-a formulat *Crezul* creștin — „Crezul de la Niceea“ — mărturisirea de credință ce exprimă sintetic întreaga dogmă Creștină).

și de definire a principalelor concepte. Marea acumulare dogmatică ce are loc în acest interval va constitui ceea ce Biserica numește „Tradiția“, corpul conceptual de referință pentru întreaga istorie ulterioară a Creștinismului.

2. GÂNDITORI ERETICI

În primele perioade ale erei creștine au apărut câteva sisteme de gândire numite *eretice*, deoarece subordonau creștinismul vechilor sisteme de înțelepciune, interpretând doctrina creștină conform unor credințe străvechi, pe care apologeții le respingeau. Părinții bisericii au polemizat cu ele îndelung. Principalele erezii ale acestei perioade au fost *Monarhianismul*, *Arianismul* și *Apolinarismul*. Aceste trei curente reprezintă mai degrabă variante de înțelegere ale doctrinei creștine. Mai există apoi *Gnosticismul* și *Maniheismul*, curente mai puternice, conținând mai multe elemente doctrinare antice.

Principalele surse pentru aceste orientări sunt reprezentate de textele celor care au luptat împotriva lor: Irineu și Hipolit, apoi Clement din Alexandria, Origen, Eusebius, Sf. Augustin, Plotin (a doua Enneadă).

2.1. Gnosticismul.

Nu puțini au fost chiar creștinii care, înțelegând că trebuie să atingă ultimele profunzimi ale revelației, s-au angajat în căutarea unei

cunoașteri (*gnosis*) perfecte, care să depășească aparențele sensibile și preceptele morale elementare. Ei căutau o doctrină totală, care să explice originea și rațiunea tuturor lucrurilor, văzute și nevăzute. Mântuirea, considerau ei, este condiționată de o *cunoaștere* a tainelor divine prin intermediul unor semne prezente atât în *Evangheliile* sau *Apocalipsa lui Ioan*, cât și în tradiția vie, orală, transmisă de la Hristos, absentă din textele canonice datorită caracterului lor inițiativ.

Gnosticii se considerau urmași și păstrători ai acestei tradiții orale și postulau că revelația este stratificată, conținând mai multe niveluri de înțelegere, în acord cu puterea intelectuală a fiecărui om. **Valentin**, de exemplu, considera că oamenii se împart în *hylici* (materieiști sortiți pierzaniei), *psihici* (oameni dominați de activitate sufletească și care se vor mântui prin fapte bune), respectiv *pneumatici* sau *gnostici* (singurii capabili să ajungă la adevărata iluminare)⁹.

Sistemul doctrinar gnostic are particularități importante care-l diferențiază net de creștinism, din multe puncte de vedere. De aceea, ei pot fi considerați *eretici* numai dintr-un punct de vedere, anume prin perspectiva polemicii dusă *din interior* (atâta cât se poate afirma acest lucru¹⁰) cu creștinismul. Pe de altă parte, ei aveau un sistem de gândire care mai degrabă a rivalizat cu creștinismul, motiv pentru care ei pot fi considerați reprezentanți ai unui curent independent¹¹. Mai trebuie spus și că doctrinele gnostice se dezvoltă în același context cu platonismul mediu, apelând la surse compatibile și rivalizând adesea. Gânditorii la care creștinii se raportau cu apelativul „eretici” puteau include la fel de bine platonicieni (în sensul platonismului mediu și chiar neoplatonismului) sau gnostici, fără ca cele două curente să se confunde.

⁹ Serge Hutin, *Societățile secrete*, traducere de Beatrice Stanciu, Editura de Vest, Timișoara, 1991, pp. 32–37.

¹⁰ Este extrem de delicată problema dacă gnosticii reprezentau o erezie creștină sau o religie paralelă. Pe de o parte, ei încercau să practice o religie universală care conținea *summa* tuturor sistemelor de gândire cunoscute, o *înțelepciune* totală. Pe de altă parte, Biserica tinde să-i considere *eretici*, admitând prin urmare apartenența lor (cel puțin pretinsă) la istoria creștinismului. Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, în *Istoria Bisericească universală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 76, observă că în toate sistemele gnostice Iisus Hristos constituie marea răspântie în istoria lumii. Tocmai aici stă dificultatea, deoarece gnosticii admiteau rolul central al lui Hristos în salvarea lumii și omenirii.

¹¹ Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte*, traducere de Claudia Dumitru, Editura Humanitas, București, 1994, p. 33.

Miezul filosofiilor neoplatonice stătea pe doctrina emanației (indiferent de particularitățile acesteia, de la Plotin la Proclus, de pildă), în vreme ce gnosticii trebuie reperați prin cosmologia lor dualistă. Cu toate acestea, sistemele gnostice conțin elemente emanaționiste și chiar par uneori mai platonice decât celelalte prin ipostazierea la nivel inteligibil a unui număr aparent excesiv de entități și nivele. Ceea ce îi apropie este și soteriologia: ambele sisteme mizau pe rolul cunoașterii (inițierii) în salvarea sufletului. Totuși, dacă neoplatonicii se legitimau explicit prin tradiția platoniciană, asumându-și o identitate elenă, gnosticii își asumau o cuprindere mai largă, considerându-se posesorii unei învățături universale, capabilă să includă toate celelalte religii.

Principalii săi reprezentanți au fost **Cerintus, Marcion, Carpocrates, Basilides și Valentinus**. Ei au fost principalii învățători, de secol II, ai doctrinei gnostice. Explicațiile oferite de creștinism cu privire la existența răului, la natura umană, au părut nesatisfăcătoare din punctul de vedere al acestor gânditori. Ei au apelat la filosofia păgână pentru soluții mai bune, refuzând să accepte învățătura creștină. Teoria lor era aceea că Hristos ar fi avut, în afară de învățătura exoterică, împărtășită tuturor celor care-l ascultau, și o *doctrină esoterică*, secretă, pe care nu a comunicat-o decât discipolilor săi. Această doctrină secretă, **gnôsis**, este adevărata esență a ceea ce ar trebui să fie creștinismul. În fond, ei refuzau să accepte creștinismul popular, evanghelic, încercând să identifice și să urmeze această presupusă doctrină secretă.

2.1.1. Demiurgul și „Dumnezeul Străin”. *Pleroma și Sophia*.

Unul din punctele centrale ale gnosticismului este problema răului; de ce există răul în Univers, dacă Dumnezeu este binele absolut? Răspunsul trebuia găsit prin înlăturarea confuziei dintre autorul lucrurilor rele și autorul lucrurilor bune din univers. Cei doi „autori” sunt Dumnezeu cunoscut evreilor și creștinilor (crud și răzbunător) și, respectiv, Dumnezeu necunoscut până acum, inaccesibil, deci Străin (care nu intervine în treburile de pe pământ). Profeții Bibliei au fost toți inspirați de un Dumnezeu care anunța numai catastrofe, deci de „Dumnezeul rău”. Gnosticii căutau pe Dumnezeu absolut, inefabil, inaccesibil, pe acel „Străin” din vârful ierarhiei tuturor dumnezeilor oricărei religii existente.

Există așadar o ierarhie cerească ce include toate ființele spirituale și toate identitățile divine, toți „Dumnezeii” în care cred reprezentanții religiilor existente. Structura acestei ierarhii era imaginată diferit de fiecare maestru sau sectă gnostică, fiind dificil de descris într-un mod sintetic.

Valentin, de exemplu, care a activat la Roma între anii 135–160, sub Hadrian, unde avea legături cu cercurile creștine, manifestând chiar ambiția de a deveni episcop, fiind de două ori excomunicat¹², a imaginat un sistem ierarhic extrem de complex (un adevărat „poem metafizic”, cum exclama Eugene de Faye) care avea să stea la baza unui curent gnostic nou.

Înainte de început, începe Valentin, nu exista decât *Propator* (Pre-Tatăl, Abisul, Repaosul absolut, „Dumnezeul străin”) și perechea sa, *Sigé* (Tăcerea, partea feminină). Deoarece *Propator* era numai dragoste, El își creează un obiect al iubirii, astfel că din perechea primordială apare o a doua pereche: *Nous* (Intelectul) și *Aletheia* (Adevărul). Aceste perechi de *Eoni* sunt forțe abstracte universale. În procesul creației, partea feminină este cea care emite *substanța* iar partea masculină dă *formă* substanței. Această a doua pereche de eoni creează mai departe alte două perechi. Într-o reprezentare sintetică, cosmogonia valentiniană se multiplică într-un sistem de ierarhii paralele și sexuate. Eonii sunt abstracții, principii vitale. Totalitatea lor constituie *Pleroma* sau *Plenitudinea*¹³.

Sophia, ultima dintre Eoni, trăiește drama de a fi cea mai departe de *Propator* și este cuprinsă de dorința violentă de a-l vedea și a se reuni cu el. Această dorință nesatisfăcută o va determina să conceapă *singură* o fiică (deci) fără formă, degenerată, care va cădea în haos. *Pleroma* este tulburată de dispararea *Sophiei* iar *Propator* va trimite un nou Eon, HOROS (Limita) care să o împiedice pe *Sophia* să cadă în afara lumii divine. LOGOS și ZOE vor trimite, la rândul lor, pe HRISTOS și PNEUMA sau *Spiritul sfânt* (o nouă pereche de eoni) pentru a o mângâia pe *Sophia*.

În dispararea sa, *Sophia* trece prin patru pasiuni, originile universului nostru: *teama*, *tristețea*, *anxietatea* și *rugăciunea*. Din *teama* *Sophiei* s-a născut substanța psihică, din *tristețe* substanța materială, din *anxietate* substanța demonilor iar din *rugăciune* s-a născut DEMIURGUL, cel care a creat lumea umană. El creează sub inspirația *Sophiei* și de aceea nu știe că

¹² Mărturia lui Tertulian, în *Împotriva valentinienilor*. Apud Alexandrian, *op. cit.*, p. 46.

¹³ După Alexandrian, *op. cit.*, p. 48.

PROPATOR („Dumnezeul Străin“) și SIGE (Tăcerea) <i>crează:</i>		
NOUS (Intelectul) și ALETHEIA (Adevărul) <i>crează întâi două perechi, apoi pe a treia:</i>		
LOGOS (Cuvântul) și ZOE (Viața), <i>care crează</i>	HRISTOS și PNEUMA (consolatorii Sophiei)	ANTHROPOS (Omul) și EKKLESIA (Biserica), <i>care crează</i>
BYTHIOS (Abisul) și MIXIS (Amestecul), <i>crează</i>		PARAKLETOS (Apărătorul) și PISTIS (Credința), <i>crează</i>
AGERAATOS (Non-bătrânul) și HENOSIS (Unitatea), <i>crează</i>		PATRIKOS (Paternalul) și ELPIS (Speranța), <i>crează</i>
AUTOPHYSES (Autogeneratul) și HEDONE (Plăcerea), <i>crează</i>		MATRIKOS (Maternalul) și AGAPE (dragostea), <i>crează</i>
AKINETOS (Netransformatul) și SYNCRASIS (Asamblarea), <i>crează</i>		AEINOUS (Înepuizabilul) și SYNESIS (Înțelegerea), <i>crează</i>
MONOGENES (Născut singur) și MAKARIA (Preafericita)		EKKLESIASTIKOS (Ecleziasticul) și MAKARISTE (Sfânta) <i>crează</i>
		THELETOS (Voiutul) și SOPHIA (Înțelepciunea)
HOROS (Limita dintre Lumea Divină sau Pleroma și Lumea Terestră)		
ILIUS (Eon creat de întreaga Pleromă), trimis ca pereche pentru Sophia de Jos	SOPHIA DE JOS (Fica Sophiei de Sus) <i>Patru pasiuni ale Sophiei de sus:</i> – Teama (<i>Substanța Psihică</i>) – Tristețea (<i>Substanța Materială</i>) – Anxietatea (<i>Substanța demonilor</i>) – Rugăciunea (DEMIURGUL)	

Sistemul Pleromei și lumii terestre după Valentin (sec. II d.H.)

există Propator, este deci ignorant și se crede singurul Dumnezeu. Acest Demiurg este dumnezeul răzbunător al evreilor și creștinilor iar Diavolul îi este superior deoarece nu ignoră existența lui Propator.

Prin crearea acestei lumi de jos a fost restabilită armonia în Pleroma iar Eonii decid să o salveze pe fiica fără formă a Sophiei, ce căzuse în haos. Toți Eonii împreună creează astfel un alt Eon, pe Iisus, care va fi trimis de către Hristos și Pneuma să o readucă în lumea divină. Astfel, Iisus modelează Înțelepciunea terestră (fiica informă a Sophiei) după asemănarea mamei sale celeste.

Acest sistem este o cosmologie și o teologie în același timp, o supra-doctrină menită a unifica toate noțiunile cunoscute și a justifica gnoza. Ea este în fond un amestec de învățături recognoscibile în operele lui Platon, Philo și Plotin, conținând însă și elemente ortodox creștine. În esență, ei susțineau opoziția fundamentală între spirit și materie, precum și doctrina emanației. Dumnezeu creează „emanând” acest număr de *eoni* care în final se vor întoarce la El printr-o *mântuire universală* (aceasta este doctrina resurecției totale sau *apokatastazei*, susținută și de Plotin, respinsă intens de creștinism întrucât excludea responsabilitatea persoanei).

Ca fenomen istoric, Gnosticismul a luat sfârșit în secolul al V-lea, odată cu victoria creștinismului în Imperiul Roman. În paralel se dezvoltase însă *Maniheizmul*, care a supraviețuit mult timp, fie ca atare (în secolul al XI-lea, de exemplu, mai existau biserici maniheiste în Turkestan), fie sub forma unor reluări cum ar fi bogumilismul.

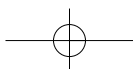
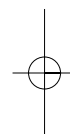
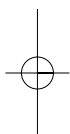
2.2. Maniheizmul.

Maniheizmul este o sectă întemeiată de **Manu**, un persan din secolul al III-lea, care, devenind creștin, a încercat să introducă în teologia creștină concepția dualismului ontologic fundamental, de sorginte Zoroastristă. Adepții săi numeroși au fost influențați și de dualismul gnostic. Învățătura lor avea de asemenea surse esoterice (în sensul aceleiași *gnoze*) iar preocuparea fundamentală viza problema răului, postulând existența absolută sau principială a acestuia, alături de Dumnezeu sau Bine. Cele două principii, Răul și Binele, se află la originea lumii: Răul creează tot ceea ce e rău în lume, din punct de vedere fizic și moral, în vreme ce Binele sau Dumnezeu „emană” mai întâi Omul Primordial, apoi Spiritul

vieții, apoi Sufletul Lumii sau Hristos (ca Fiu al Omului Primordial, restauratorul Luminii pe care Omul primordial o pierduse în lupta cu Răul).

Datorită acestei concepții dualiste, ei considerau că omul are două suflete, unul care animă corpul și al doilea, Sufletul de Lumină, parte a sufletului Universal (Hristos). Sufletul trupului este creat de forțele întinericului iar Sufletul de Lumină este o emanație a Luminii înseși.

Atât la nivelul întregului Univers, cât și la nivel uman, cele două forțe se află într-o permanentă luptă, acțiunea umană (bună sau rea) depinzând de raportul interior al acestor forțe și nu de libera alegere. Cauza tuturor relelor este acest suflet material, materia în sine.



3. PĂRINȚI PRE-AUGUSTINIENI. IUSTIN MARTIRUL, ORIGEN, GRIGORE DE NISSA

Dacă Tatian și Tertulian au rămas celebri prin atitudinea lor profund polemică față de filosofia greacă, alți Părinți s-au remarcat printr-o atitudine nu numai pozitivă, ci chiar printr-un efort de sinteză între credința creștină și moștenirea greacă. Această tendință va rămâne dominantă pe tot parcursul Evului mediu.

3.1. Iustin Martirul.

Iustin Martirul (apologet de secol II, numit uneori „Justin Martirul și Filosoful“) este primul caz reprezentativ în acest sens. A trăit între anii 100–160. Născut din părinți păgâni, el s-a convertit la creștinism înainte de anul 132 și a fost martirizat la Roma. A scris două apologii, în fapt scrisori de pledoarie, prima fiind adresată împăratului Antonius Pius și fiilor săi (Marc Aureliu și Lucius Verus) iar a doua dedicată lui Marc Aureliu, în care solicita toleranță față de creștini, într-o perioadă în care aceștia din

urmă, refuzând ritualul religios roman, erau acuzați de lipsă de fidelitate față de Imperiu.

Cea mai cunoscută lucrare a sa este *Dialogul cu Trifon Evreul*, un dialog imaginar între un evreu și un creștin¹⁴, în care Iustin relatează felul în care s-a convertit la creștinism. Căutându-l pe Dumnezeu și mai ales simțind nevoia de a se salva, a încercat să se apropie întâi de un Stoic. Acesta însă nu credea el însuși în existența unui Dumnezeu, ceea ce lui Iustin i s-a părut o nebunie. A mers apoi la un Peripatetic, adică un urmaș al lui Aristotel, care i-ar fi solicitat onorariu. L-a părăsit pentru un pitagorician, care însă îi amâna căutarea mântuirii cu teorii matematice ale armoniei, cu astronomie și geometrie, motiv pentru care, simțind că mântuirea este înaintea acestora și nu condiționată de ele, a mers mai departe, întâlnind un platonician. Acesta a fost în sfârșit peotriva căutărilor sale: încuviințarea că există lucrurile corporale, aspirația spre contemplarea Ideilor, l-au făcut pe Iustin să creadă în scurt timp că a dat peste înțelepciune și să aștepte viziunea lui Dumnezeu, însuși țelul filosofiei platonice. Înțelegând că a găsit filosofia adevărată, s-a retras la malul mării spre a medita. Aici a întâlnit un bătrân care, fiind creștin și căzând de acord, până la un punct, cu filosofia platonice în termenii căreia Iustin îi vorbea, l-a întrebat ce crede despre suflet. Sufletul pre-există trupului și transmigrează, fiind etern și trecând dintr-un corp într-altul, ar fi spus Iustin, în deplin acord cu Platon. Dacă greșește, este pedepsit și se încarnează într-o ființă inferioară, de exemplu o fiară. Dar, fiară fiind, neavând deci știință că a fost pedepsit, cum se mai poate sufletul salva? — l-ar fi întrebat bătrânul. „Atunci nici ele nu folosesc nimic de pe urma pedepsei, după câte se pare. Ba, aş putea spune chiar că nici măcar nu sunt pedepsite, de vreme ce ele nu pricep această pedeapsă”¹⁵. Și iarăși, bun fiind, dându-i-se ca recompensă vederea Formelor, de ce mai este apoi aruncat

¹⁴ Se poate vorbi de existența unei adevărate cutume de redactare a unor asemenea dialoguri imaginare între creștini și evrei. Înaintea lui Iustin exista un *Dialog între Iason și Papiscus* (astăzi pierdut), pentru ca ulterior să apară o literatură vastă în acest sens, incluzând *Dialogul dintre Atanasie și Zaheu* și *Dialogul dintre Simon și Aquila*. Destinația acestor dialoguri este incertă: ele puteau servi fie propagandei creștine în rândul păgânilor, fie uzului intern al comunităților creștine. Este aproape sigur că ele exprimau polemici reale, probleme arzătoare ale vremii. Vezi Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine, vol. I: de la apostolul Pavel la Constantin Cel Mare*, traducere de Hanibal Stănculescu și Gabriela Sauciuc, Polirom, Iași, 2001, pp. 224–225.

¹⁵ Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, în: *Apologeti de limbă greacă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 126.

din nou în trup, unde uită tot ce a văzut? „Ce folos au sufletele care Îl văd, sau cu ce se deosebește sufletul care-L vede, de acela care nu-L vede, dacă nu-și aduce aminte nici măcar de faptul că l-a văzut?”

Bătrânul îi spune că sufletul nu este nemuritor *prin natura* sa, ci pentru că *primește* nemurirea conform *voinței* lui Dumnezeu, trăind atâta timp cât vrea Creatorul. Eternitatea sufletului este deci rezultatul voinței lui Dumnezeu. Astfel se vedește și bunătatea divină, mai degrabă decât în scenariul platonician. Acesta este momentul în care lui Iustin „i se aprinde o flăcără în suflet” și, după propria mărturisire, se simte cuprins de iubire pentru Profeți și pentru prietenii lui Hristos.

Trebuie observat că argumentarea lui Iustin conține expresia unei forme orale a platonismului, lipsită de suportul textelor, cum era. În orice caz, întrebând de unde își trage înțelepciunea, bătrânul a răspuns că de la profeții evrei, ale căror profeții au fost împlinite de Creștinism.

Iustin va rămâne încredințat și va scrie în *Prima apologie* că ceea ce este adevărat în filosofia greacă provine de la Moise și de la profeți, considerând că cei care au trăit o viață rațională, în acord cu *logos*-ul, au trăit creștinește, chiar dacă nu au fost conștienți de aceasta, deci chiar dacă au trăit înainte de Hristos. Din acest punct de vedere, filosofia greacă este înțeleasă ca o *revelație* prin rațiune, având aceeași valoare pe care a avut-o revelația profeților evrei. Între filosofie și creștinism există deci o continuitate.

Încercând să evite dificultățile întâmpinate de teoria platoniană despre suflet (problema transmigrației), Iustin va ajunge să considere că sufletele *nu sunt* eterne *prin natura* lor (spre deosebire de doctrina lui Platon, unde sufletele proveneau din lumea ideilor și deci erau de aceeași natură cu Ideile), ci coruptibile și decompozabile, adică muritoare. Ele pot supraviețui doar atât cât Dumnezeu le îngăduie. Dar, *de facto*, Dumnezeu *vrea* ca sufletele să trăiască etern și deci, chiar dacă *prin natură* ele sunt muritoare, *de facto* ele sunt eterne. Eternitatea sufletelor nu este deci principială ci este un *privilegiu* pentru ele, pe care îl au prin participare¹⁶.

¹⁶ Nu este într-un totuși clar dacă Iustin considera sufletul ca fiind material, dar faptul de a fi coruptibil și muritor, adică schimbător, și fiindând *prin participare*, poate constitui un argument în favoarea materialității sufletului. În orice caz, natura umană este la Iustin tripartită: trup, suflet (muritor *rin natură*) și spirit sau *pneuma* (duhul vieții, acel dar divin care conferă nemurirea).

3.2. Origen.

Părinte alexandrin din secolul III, născut în 185 din tată creștin martir, Origen manifestă multe asemănări cu filosofii neoplatonici, cu Plotin chiar, existând chiar argumente pentru a se crede că Origen și Plotin au fost elevi ai aceluiși maestru (Ammonius Saccas)¹⁷. Alături de Clement, al cărui elev a fost mai întâi, Origen reprezintă perioada de maximă înflorire a Alexandriei intelectuale. Origen a fost un spirit ascuțit și pătimaș, scriind enorm, trăindu-și credința intens și îndrăznind până la autoflagelare. A murit în 254 de pe urma torturii din timpul persecuțiilor împăratului Decius, ca urmare a refuzului de a aduce sacrificii zeilor imperiali.

A lăsat o operă imensă, structurabilă astfel: a) texte exegetice (Scolii, Comentarii și Omilii); b) texte teologice (*Despre principii*, *Contra lui Celsus*, *Despre rugăciune*, *Exortăție la martiriu*, *Convorbiri cu Heraclide*, *Despre Paște*, *Despre înviere*, *Despre naturi*, *Stromate* — ultimele trei fiind pierdute)¹⁸.

Doctrina lui Origen conține o evoluție datorată faptului că limba-jul teologic al vremii era încă în formare și mai ales datorită angajării sale în numeroase polemici. De exemplu, într-o primă fază, Origen considera că Dumnezeu treimic nu este absolut imaterial, având o „corporalitate“

¹⁷ Este nesigură și insuficient cunoscută această poveste despre studiile lui Origen cu Ammonius Saccas. Mărturia lui Porfir (în *Viața lui Plotin*, 3, 24–35 și *Contra Christianos*, apud. Eusebius, *H.E.*, 6.19.7), luată ca atare de tradiția exegetică, este că Origen ar fi fost elevul lui Ammonius Saccas (alături de Plotin, Longinus și Erennius) și, spre deosebire de maestrul său, un apostat, Origen s-ar fi convertit la creștinism. Începând cu secolul XVII, mulți istorici au pus la îndoială precizia informațiilor lui Porfir, arătând că Origen, teologul creștin, nu a fost același cu elevul lui Ammonius Saccas. Porfir i-ar fi confundat pe cei doi și nu a avut posibilitatea să-și verifice informația deoarece, când scria *Contra Christianos*, Plotin murise. Vezi de exemplu R. Goulet, „Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres...“, în *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 57, 1977, pp. 471–496, menționat la noi de Cristian Bădiliță în Porphyrios, *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, ediția citată, nota 26, p. 162. John Dillon, autorul unei importante monografii despre platonismul mediu, menționează distincția între cei doi Origen dar nu optează pentru ea (v. John Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, London, 1977, pp. 380–383). Problema rămâne deschisă și, după o discuție sistematică a tuturor argumentelor, Frederic M. Schroeder spune că nu vede nici un impediment în a admite identitatea celor doi, deși în final nu o susține din lipsă de argumente (v. F.M. Schroeder, „Ammonius Saccas“, în: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band 36, 1987, în special pp. 493–509).

¹⁸ Diviziunea aparține lui C. Moreschini, E. Norelli, *Op.cit.*, pp. 301–334.

eterică, fără de care nu ar putea acționa. Ulterior își revizuie această credință și ajunge la vederi ortodoxe. Astfel, cele trei persoane ale trinității sunt deosebite față de toate creaturile prin trei caracteristici: imaterialitate absolută, omnisciență și sfințenie substanțială. Ele sunt indivizibile ca ființă, ca prezență și activitate.

Există însă o particularitate a concepției origeniene despre sfera de acțiune a celor trei persoane divine: Tatăl este creatorul, Fiul este răscumătorul iar Duhul — sfințitorul. Această distribuire origeniană a „responsabilităților” persoanelor divine a stat la baza unor înțelegeri confuze și a considerării ideii că Origen ar fi instituit o *ierarhie* de tip plotinian în trinitate, idee susținută și de faptul că, după părerea lui Origen, Tatăl reprezintă *principiul* (*arche*), originea sau *cauza* (*aitios*) și *sursa* trinității. Au existat eretici ai vremii care și-au argumentat pozițiile prin autoritatea lui Origen, cărora Sfântul Vasile și Sf. Grigorie de Nazianz le-au răspuns că Origen fusese înțeles incorect.

S-a putut susține, astfel, că Triada plotiniană *Unu — Intellect — Suflet* se regăsește în gândirea lui Origen: „Unul” lui Plotin a fost identificat în lucrarea *Despre principii*¹⁹ (*Περὶ ἀρχῶν*) cu Dumnezeu-tatăl, de unde concluzia că Tatăl este supraființial. Dumnezeu-Tatăl (ca „principiu” și *cauză*) *generează* sau dă naștere *logos*-ului sau *Cuvântului*, similar cu Intellectul plotinian și identic cu Dumnezeu-Fiul, a doua persoană a Trinității creștine. Dumnezeu este unul, simplu, desăvârșit.

Logos-ul sau cuvântul *conține* în el însuși *exemplarele* tuturor creaturilor (recunoaștem aici din nou Formele platonice, înțelese însă ca idei aflate într-un Intellect divin — *nous*), în acord cu care acestea sunt create. Această interpretare va deveni foarte cunoscută în Evul Mediu, prin intermediul lui Augustin și — la Ioan Scottus Eriugena — prin scrierile Pseudo-Areopagitice. Imediat după *Logos* se află *Duhul* (sau *Spiritul*) *Sfânt*, identificat cu Sufletul lui Plotin, după care urmează, în ierarhia creației, sufletele individuale.

Adoptarea acestei structuri a reprezentat sursa unor dificultăți în doctrina lui Origen și a unor tensiuni între acesta și autoritățile ecleziale. În primul rând, lui Origen i-a fost atribuită tendința (antidogmatică) de a ierarhiza persoanele divine în funcție de ordinea intervenției acestora în pro-

¹⁹ Vezi Origen, *Scrieri Alese*, Vol. III : *Despre Principii. Convorbiri cu Heraclide. Exortăție la martiriu*, Traduceri de T. Bodogae, N. Neaga, Zorica Lațcu, C. Galeriu, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.

cesul creației, deși, pe de altă parte, Origen afirmă coeternitatea absolută a Cuvântului nenăscut cu Tatăl. În al doilea rând, posibilitatea apropierii originismului de neoplatonism a permis identificarea *Logos*-ului cu Ideile și a Sufletului Universal cu sufletele individuale, făcând din om o ființă de natură divină. Totuși, Origen va deosebi Duhul Sfânt de sufletele individuale.

Creația („generarea”) este *necesară* și *eternă*, teză de asemenea problematică, deoarece aparent pune pe același plan generarea sufletelor individuale cu generarea celei de a doua și a treia persoane divine. Deosebirea este că Dumnezeu intră în relație *necesară* cu Fiul și Duhul (Spiritul) Sfânt, dar într-o relație *contingentă* cu celelalte creaturi. Altfel spus, *creația* este necesară dar relația dintre creator și creaturi este *contingentă*.

Formularea în acest fel a doctrinei creației a dus la apariția altor dificultăți în înțelegerea doctrinei origeniene de către contemporanii săi. Putem observa că dacă a doua și a treia persoană ale Trinității sunt considerate creaturi, acuzația de Arianism la adresa lui Origen este una justă.

O altă teză importantă a lui Origen este cea conform căreia creația este *ex nihilo*, adică „din nimic”. La început Dumnezeu era singur, neexistând o materie primordială *din care* să creeze ființele. Această concepție se deosebește de doctrina platonicească a creației, în care Demiurgul are la dispoziție o materie și Forme. Origen argumentează adevărul acestei teze prin reducerea la absurd. Astfel, dacă ne imaginăm că a existat o materie primordială necreată, aceasta trebuie să fi existat ca un fel de substanță brută, *necauzată* și inexplicabilă. Dar aceasta înseamnă că nu există nici o rațiune suficientă pentru existența ei. *Quod erat demonstrandum*. Prin urmare, ipoteza preexistenței materiei nu este cu nimic mai plauzibilă decât cea a creației *ex nihilo*.

Lumea creată este o manifestare a Cuvântului. Cuvântul cunoaște pe Tatăl în întregime și din această cunoaștere produce toate cuvintele sau noțiunile posibile, acestea fiind la rândul lor făpturi libere, spirite, opere ale bunătății absolute. Ele își folosesc liberul arbitru pentru a se apropia de Dumnezeu. Unele se apropie mai mult, altele mai puțin, în funcție de credința și forța lor, rezultând astfel o ierarhie a spiritelor ce populează universul: pe treapta cea mai înaltă stau cetele îngerești necorporale, urmează îngerii ce au în grijă mișcarea astrelor, iar la urmă se află *oamenii*, spirite închise în trupuri. Fiecare creatură își ocupă în această ierarhie un loc ales în mod liber.

Sufletul uman este nematerial, dar închis într-un trup. Originea sa este cea de spirit descins direct din Dumnezeu, dar în momentul închi-

derii în trup, a avut loc un fel de „înghețare“ a acestui spirit²⁰. Dacă Iustin Martirul ezitase în a afirma acest lucru, tocmai pentru a nu identifica sufletul uman cu sufletul universal, Origen riscă această acuzație spunând că sufletul uman descinde (prin *cauzare*) direct din Dumnezeu. Sufletul se va întoarce, împreună cu toate lucrurile, la Dumnezeu, aceasta însemnând că sufletul va fi salvat. Nu există infern, *răul* fiind un rezultat al *voinței libere* a sufletului și nu un apanaj al materiei. De fapt, pentru Origen sufletul *pre-există*, întruparea sa fiind o cădere, ca rezultat al unei alegeri rele deliberate. Regăsim aici imaginea platonice a trupului ca închisoare.

Liberul arbitru nu este numai cauza căderii, ci și agentul recuperării distanței față de Dumnezeu. Ca ființă liberă, omul are în sine principiul mișcării spre bine. Deoarece este prin natura sa spirit asemănător lui Dumnezeu, sufletul uman este capabil, prin autocunoaștere și asceză, să refacă legătura pe care a pierdut-o. Îl are ca sprijin pe Hristos, al cărui spirit este singurul care, deși s-a întrupat, nu a pierdut nimic din identitatea sa divină. Jertfa lui Hristos este în acest fel un *dar divin*, cu care liberul arbitru al omului trebuie să colaboreze. Chiar și îngerii și, în final, întregul Univers, se vor întoarce la Dumnezeu prin intermediul lui Hristos²¹.

Puterea lui Dumnezeu este finită și ea trebuie să fie astfel pentru a fi perfectă. Regăsim cu acest prilej un alt element al culturii grecești, familiar din argumentațiile pitagoriciene și parmenidiene. Pentru a fi perfectă (adică *desăvârșită*) o ființă trebuie să fie delimitată, definită, completă. Ceea ce este neclar, nedeterminat și nedefinit, este imperfect. Asertarea omnipotenței lui Dumnezeu ar da naștere unor paradoxuri care au marcat de altfel primele secole ale creștinismului, cum ar fi întrebarea dacă, în omnipotența sa, Dumnezeu poate să creeze o ființă mai perfectă decât El.

²⁰ Apud. E. Gilson, *Op. cit.*, p. 52.

²¹ Această teorie ne duce cu gândul spre ideea *apokatastazei* sau, cum remarcă E. Gilson, spre cosmogoniile gnostice. Totuși, se deosebește net de acestea din urmă prin optimismul său creștin. Vezi E. Gilson, *op. cit.*, p. 53. John Meyendorff apreciază că sistemul lui Origen este cel care are meritul de a fi făcut religia creștină acceptabilă în ochii neoplatonicilor (v. John Meyendorff, *Teologia bizantină*, traducere de Alexandru I. Stan, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p.38).

3.3. Grigore de Nissa.

Grigore de Nissa este unul din părinții capadocieni de secol IV, alături de Vasile cel Mare, fratele său și de Grigore din Nazianz, prieten comun, toți numiți și părinți „post-nicenieni”; a fost unul din cei mai profunzi gânditori creștini. A trăit între 335 și aproximativ 394. Deși botezat în tinerețe, ca și fratele său, nu a ales o viață ascetică ci s-a dedicat studiilor academice, preluând o catedră de retorică. Părăsește totul în scurt timp pentru a se alătura lui Vasile și lui Grigore din Nazianz, cu scopul de a studia, retrași, operele lui Origen și ale lui Metodiu de Olimp.

Deși a iubit studiul și solitudinea, a fost numit, împotriva voinței lui, episcop la Nissa, o localitate din Capadocia, Asia Mică. Dovedind o bunătate aproape naivă, a fost la un moment dat victima unor acuzații nedrepte care l-au aruncat în exil pentru o vreme scurtă. Este reabilitat și revine în scaunul episcopal, participă la două sinoade ecumenice, fiind supranumit, datorită abilităților sale hermeneutice, „stâlp al dreptei credințe”.

Ca și Origen, Grigore de Nissa este influențat de neoplatonism, acceptând doctrina reîntoarcerii tuturor sufletelor la Dumnezeu (*apokatastasis*, restaurarea completă), deci efemeritatea iadului. Cele mai importante scrieri sunt *Despre formarea omului* (cunoscut în Evul Mediu sub numele de *De hominis opificio*), *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor și la cele opt fericiri* și *Dialogul cu Macrina despre suflet și nemurire*. Grigore de Nissa a încercat să rezolve problemele filosofice și teologice de care s-a ocupat astfel încât să fie în deplin acord cu credința și cu rațiunea umană, din acest punct de vedere putând fi asemănat cu Toma din Aquino.

Creația este un *act liber* (nu necesară, ca la Origen), sufletele au *liber arbitru*, deci răul este un rezultat al acestuia. „Omul este demiurgul răului”, căci, asemeni lui Dumnezeu care dă formă materiei în acord cu Ideile, omul încearcă să-și manifeste tendința creatoare dar din ignoranță „tulbură apele”. Prin urmare răul nu are autonomie ontologică. El este opera omului. Nici materia nu poate fi sursa răului, din moment ce în Ziua de apoi sufletele se vor întoarce la Dumnezeu împreună cu trupurile lor. Trupul este de fapt o sumă de calități inteligibile²².

²² Este interesant de comparat această teză cu cea a lui Scotus Eriugena („există tot ce cade sub simțuri sau intelect”) dar și cu teoria lui Berkeley despre existența ca percepție.

Concepția mistică a lui Grigorie de Nissa este importantă pentru a putea urmări sursa și traseul unor idei din filosofia medievală, deoarece aici începe o importantă distincție ce va influența până în ultimele lor consecințe câteva curente de gândire scolastice.

Dumnezeu este ființă, ființă prin excelență. Dacă înțelegem această ființă ca având natură inteligibilă (identificând, în tradiție parmenidian-platoniciană, divinitatea cu gândirea) atunci trebuie să acceptăm că relația omului cu Dumnezeu este una intelectuală. Extazul mistic este unul intelectual iar căutarea lui Dumnezeu înseamnă cunoaștere („lumină”, „înțelegere”).

Dacă, pe de altă parte, considerăm că Dumnezeu este *deasupra* ființei noastre, având deci o natură incompatibilă cu ceea ce noi putem înțelege vreodată ca oameni, atunci nu putem decât să concepem relația cu divinitatea ca pe una afectivă, axată pe iubire și deci incompatibilă cu ceea ce intelectul ne-ar putea oferi. După Grigorie de Nissa, Dumnezeu are *cel mai mare grad de realitate*, lucrurile sensibile nefiind decât palide reflexii ale Sale. Capacitatea cognitivă a oamenilor este limitată și orientată spre lucrurile materiale, ceea ce înseamnă că relația omului cu Dumnezeu nu poate fi una intelectuală ci una bazată pe *voință* și *iubire*, dincolo de intelect. Această convingere stă la baza unei lungi tradiții mistice care se va manifesta în paralel cu cea *intelectualistă*, ce va porni de la Augustin. Dacă Augustin va înțelege extazul mistic ca pe o *lumină orbitoare* (o metaforă gnoseologică, strâns legată de analogiile platoniciene ale cunoașterii cu lumina), Grigorie de Nissa lansează o altă categorie de analogii, cele ale extazului ca *întuneric* și *iubire*, ca *necunoaștere*²³. Dumnezeu poate fi înțeles

²³ Această direcție mistică se regăsește mai târziu, în secolul XIV, atât în Bizanț (sub forma isihasmului propovăduit de Grigorie Palamas), dar și în Occident. O ilustrare foarte interesantă a acestei direcții mistice în Occident ne-o poate oferi un fragment din celebrul tratat mistic anonim de secol XIV, *The Cloud Of Unknowing*: „Sufletul nostru, prin virtutea dată de această grație, este creat pentru a putea înțelege complet pe Dumnezeu numai prin iubire; El este de neînțeles pentru oricare din puterile de cunoaștere create, cum ar fi un înger sau un suflet omenesc (mă refer la cunoașterea lor și nu la iubire, de aceea le numesc puteri cunoscătoare). Dar, vezi : toate creaturile raționale, fiecare în parte, înger sau om, au prin sine și în sine o putere de acțiune principală numită putere cunoscătoare, precum și o altă putere de acțiune principală numită putere de iubire. Pentru prima din aceste puteri, adică pentru cea cunoscătoare, Dumnezeu — adică creatorul acestor puteri — este incomprehensibil. Iar prin cea de-a doua, adică prin puterea de iubire, El este cognoscibil în mod desăvârșit fiecărei făpturi individuale”. (*The Cloud of Unknowing and Related Treatises*, Phyllis Hodgson, ed., p. 10 lines 26–37). Trad. Claudiu Mesaros.

numai prin iubire, neexistând intelect uman capabil să substituie relația afectivă cu Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu este *ființă* dar nu neapărat și inteligibil pentru noi²⁴.

Totuși, afirmarea, de către Grigore de Nissa, a naturii inteligibile a lui Dumnezeu (deși nu neapărat pe măsura intelectului nostru) constituie un punct important și pentru istoria tradiției „intelectualiste”. Emergența filosofiei arabe în Occident (Scolastică) va readuce în atenție teza raportului intelectual cu Dumnezeu. O poziție asemănătoare cu a lui Grigore de Nissa o va avea Moise Maimonide, filosof evreu din secolul XII. În Evul Mediu occidental Grigore de Nissa va fi confundat adesea cu Grigore din Nazianz, uneori ei fiind considerați unul și același personaj, sub apelativul „Grigore Teologul”.

3.4. Grigore din Nazianz.

Sfântul Grigore din Nazianz s-a născut în jurul anului 329 d.Hr, la Nazianz, Capadocia, studiind la Cezareea, Alexandria și Atena. În anul 362 este hirotonit preot, iar în 372 Episcop de Nazianz. Nouă ani mai târziu devine episcop de Constantinopol, poziție pe care o refuză, socotind însărcinarea prea dificilă. Moare în casa sa natală în anul 389 sau 390.

Grigore din Nazianz este un bun cunoscător al ideilor filosofice grecești, platonismul său fiind unul din elementele constitutive ale discursului despre predicabilitatea lui Dumnezeu.

3.4.1. Divinitatea este incomensurabilă cu intelectul omenesc.

În *A doua cuvântare teologică* se afirmă imposibilitatea cunoașterii raționale și discursive a lui Dumnezeu: „a-l exprima este cu neputință, cum a spus cineva din filosofii elini”, spune Grigore, făcând o aluzie la Platon, după care adaugă: „însă, după mine, a exprima pe Dumnezeu este cu neputință, dar a-L înțelege e și mai imposibil”²⁵.

²⁴ Aceasta este o distincție de factură aristotelică, între cunoașterea în sine și cunoașterea pentru noi.

²⁵ Grigorie din Nazianz, *Cele 5 cuvântări teologice*, Traducere din limba greacă, introduce-re și note de D. Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993, p. 24.

Grigore aduce astfel o observație critică pretenției filosofilor elini de a cuprinde rațional pe Dumnezeu. Platon încercase să rămână fidel principiului *impredicabilității*, fără a nega explicit posibilitatea *înțelegerii* Demiurgului. Platon fusese, în cele din urmă, încrezător în posibilitatea intelectului de a fi *afectat* de transcendență, datorită identității de natură între suflet și Idei.

Replica creștină a lui Grigore este că intelectul uman nu se poate ridica la cunoașterea Creatorului său; fiind la rândul său creat, intelectul nu poate înțelege adecvat nici pe Creator, dar nici restul creației deoarece pentru aceasta ar trebui să se ridice deasupra statutului de creatură. Dumnezeu nu este trans-rațional și nici supra-ființial, dar este pur și simplu mult prea mare pentru a putea fi cuprins. Există astfel o incomensurabilitate între Creator și creatură. Grigore consideră această incomensurabilitate ca pe un argument suficient pentru negarea posibilității cunoașterii lui Dumnezeu, a cărui măreție nu poate fi cuprinsă în mod relevant de către micimea intelectului uman.

Nici măcar creația, în ansamblul ei, nu este pe măsura acestui intelect. Este respinsă, astfel, inclusiv posibilitatea unei *fizici* autentice. Intelectul nu are la dispoziție decât „umbrele” lucrurilor, palidele proiecții despre care vorbise Platon în mitul peșterii.

În consecință, deși intelectul uman nu e incompatibil cu Dumnezeu (fiind creația Sa), Dumnezeu împreună cu lucrurile constituie o realitate mult superioară intelectului nostru, între ele existând o disproporție atât de mare încât le face incomensurabile. Trebuie să ne limităm la două afirmații: a) Dumnezeu există (afirmație de credință) și b) Nu cunosc *ceea ce este* Dumnezeu (afirmația gnoseologică).

Negarea posibilității cunoașterii adecvate a creaturii (ca creatură divină și nu ca aparență) ar putea constitui temeiul pentru a-i atribui lui Grigore o poziție sceptică. El preîntâmpină și respinge acest lucru, spunând că *nu mărturisește neștiința*, ci doar lipsa cunoaștinței a *ce este* ceva. Scepticii practica principiul imposibilității de a ști dacă *ceva este* sau *nu este*. Grigorie, dimpotrivă, afirmă convingerea că *ceva este*, depășind principiul sceptic prin asumarea acestei afirmații.

3.4.2. Natura ca „semn“ al existenței lui Dumnezeu.

Pentru justificarea ei Grigore se folosește de argumentele armoniei și mișcării (ce aveau să devină celebre abia peste aproape un mileniu, prin *Summa theologiae* a lui Toma de Aquino). Astfel, după ce se îndoiește de posibilitatea edificării unei cunoașteri esențiale a universului fizic, în *calitatea lui de creatură*, Grigore acreditează ideea că lucrurile create pot fi cunoscute totuși, dar nu în mod esențial, deoarece principiile funcționării lor sunt principii ale creației; acestea sunt incomensurabile cu intelectul uman.

Ceea ce putem cunoaște este, cel mult, *manifestarea* lucrurilor create, mișcarea lor, adică felul în care ne apar, fără ca această apariție să ne-o putem și explica. Astfel, observăm (aidoma prizonierilor din peștera lui Platon) că în fața noastră se perindă niște „umbre“, adică lucrurile; vedem că această „perindare“ are loc într-o anumită ordine sau *armonie*. Nu știm care este cauza acestui ansamblu unitar și armonios, dar știm, cu siguranță, că el nu este întâmplător. Chiar dacă ar fi întâmplător, ceva ar trebui să-l pună în mișcare ordonată. Trebuie să existe un Autor. De asemenea *mișcarea* însăși, la rândul ei, trebuie să fie susținută de ceva, în direcția păstrării acestei armonii.

Mișcarea și armonia sunt accesibile intelectului ca forme de manifestare ale creației. Este impropriu să ne limităm la a observa existența unei armonii fără a ne încredința că ea are și un Autor. Căci, spune Grigore, „văzând cineva o chitară împodobită cu cea mai mare frumusețe și auzind armonia ei, nu va putea să nu știe de făcătorul ei și cântărețul ei, trecând la el cu înțelegerea, chiar dacă nu-l cunoaște prin vedere?“²⁶.

²⁶ Grigorie din Nazianz, *loc. cit.*, p. 25.

4. AUGUSTIN

4.1. Viața și opera.

Augustin este unul din cei mai influenți gânditori, poate cel mai influent dintre toți, mai ales dacă ținem seama de faptul că inclusiv platonismul a influențat gândirea medievală *prin intermediul* lui Augustin. El rămâne o autoritate mai mult de o mie de ani după moartea sa, influențând, de exemplu, gândirea lui Descartes.

Augustin era, prin educația sa, retor și nu filosof, fapt ce explică stilul fascinant și fără tendințe sistemice al scrierilor sale, probabil și aparenta lipsă de consecvență între anumite idei. Cultura epocii sale era în general una literară, întemeiată pe gramatică și retorică, având drept ideal formarea oratorului perfect²⁷. Augustin face parte, însă, dintre aceia care, în fiecare epocă, contrar spiritului literar-retoric, optează pentru „convertirea la filosofie“.

Gândirea sa este una de influență platonice, ceea ce se poate argumenta pornind de la următoarele idei: a) valoarea gnoseologică a

²⁷ Henri Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 1997, p. 20.

experienței interne; b) credința în caracterul revelator al scrierilor platonistilor; ca și în cazul lui Iustin Martirul, la apropierea lui Augustin de creștinism a contribuit teoria Ideilor și convingerea că există lucruri imateriale, ce nu pot fi imaginate, cum sunt Ideile sau obiectele matematice²⁸.

S-a născut în Tagaste (astăzi Souk Ahras), Numidia, în anul 354. Tatăl său, Patricius, era păgân iar mama, Monica, o practicantă exemplară a creștinismului. Educația elementară a lui Augustin, primită în orașul natal, era una creștină. A învățat mai apoi la Madaura și Cartagina. Aici intră pe drumul păcatului, cum spune în *Confesiuni*, dedicându-se unei vieți carnale.

Între 373 și 383 este profesor de Retorică la Tagaste și apoi la Cartagina, perioadă în care, lecturând dialogul *Hortensius* de Cicero, care îndeamnă la iubirea înțelepciunii eterne, își va schimba viața, luând o turnură decisivă. Va deveni manihean.

Curând își dă seama de contradicțiile interne ale maniheismului. Episcopul manihean Faustus nu îi poate răspunde la întrebări, iar Augustin se retrage din sectă. Pleacă la Roma pentru a întemeia o școală de Retorică, dar, neavând succesul la care se aștepta, se mută la Milano.

Se dedică apoi studiului în Noua Academie Pl tonică, la momentul respectiv influențată de scepticism. Învățăturile conform cărora trebuia să se mulțumească cu poziția sceptică a adevărului probabil nu îl vor mulțumi. Îl întâlnește pe Sf. Ambrozie, asistă la predicile acestuia și viața sa trece printr-un nou moment de cotitură. Regăsind acea fervoare pentru căutarea adevărului absolut, studiază învățătura pl toniciană, încercând, în același timp, să lupte cu tentațiile sale carnale. Tocmai când se gândea să se căsătorească cu mama copilului său din flori, spre a da legitimitate unei relații din tinerețe, se implică într-o nouă poveste amoroasă. Este un moment de maximă tensiune în conștiința sa. Acesta este momentul celebrei sale convertiri, relatată în cartea a opta din *Confesiuni*. Retras în grădină spre o „dramatică examinare a adâncurilor ființei sale“, Augustin aude o voce a unui copil din casa vecină, spunând: „*Tolle, lege; tolle, lege*“ („ia și citește; ia și citește!“). Nu-și amintea însă nici un cântec de copii care să conțină aceste vorbe și, imediat, și-a dat seama că îi vorbise o voce divină. Luând „Cartea

²⁸ De aici nu trebuie să se înțeleagă că Augustin s-a convertit la creștinism datorită doctrinei pl toniciene. Platonismul a contribuit, prin cele câteva compatibilități doctrinare, la apropierea lui Augustin de religia creștină, ca și în cazul lui Iustin de altfel. Convertirea propriu-zisă este un moment ulterior, distinct.

apostolului“, citi primele cuvinte care îi căzură sub ochi: „Nu în ospete și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă; ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos și grija față de trup să nu o faceți spre poftă“. Acesta este momentul convertirii sale. Se botează în 387. După convertire, se dedică studiului Scripturilor, combaterii Maniheismului și a altor erezii. În 395 devine Episcop de Hippona, în Africa de Nord. Moare în 430, după treizeci și cinci de ani dedicați activității episcopale.

În acest moment, Imperiul Roman era deja supraextins și muribund, iar vandalii se pregăteau să atace chiar cetatea episcopală a lui Augustin. Marea Romă avea să devină o amintire (cucerită în 493 de ostrogoți), iar Europa Occidentală va intra în Evul său întunecat, vreme de patru secole, până la renașterea carolingiană.

Opera lăsată de Augustin este extrem de vastă, numai lista titlurilor are dimensiuni impresionante²⁹: *Adnotationes in Job* (scrisă în 399), *De adulterinis coniugiis* (420), *Adversus Iudaeos* (428/9), *De agone christiano* (396), *De bono coniugali* (401), *De bono viduitatis* (414), *De baptismo contra donatistas* (400/1), *De beata vita* (386), *Breviculus conlationis cum donatistis* (411), *Contra academicos* (386), *Contra Adimantum* (393/4), *Contra adversarium legis et prophetarum* (420), *Contra Cresconium grammaticum et donatistam* (405/6), *Contra partem Donati post gesta* (411), *Contra epistulam quam vocant 'fundamenti'* (396), *Contra epistulam Parmeniani* (400), *Contra duas epistulas pelagianorum* (420/1), *Contra Faustum manichaeum* (397/9), *Acta contra Felicem manichaeum* (404), *Acta contra Fortunatum manichaeum* (392), *Contra Gaudentium donatistarum episcopum* (419), *Contra Iulianum* (421/2), *Opus imperfectum contra Iulianum* (429/30), *Contra litteras Petiliani* (400/3), *Contra Maximinum arrianum* (427/8), *Contra mendacium ad Consentium* (420), *Contra priscillianistas et origenistas* (415), *Contra sermonem arrianorum* (418/19), *Contra Secundinum manichaeum* (398), *De catechizandis rudibus* (399), *De civitate dei* (413 426/7), *Conlatio cum Maximino arrianorum episcopo* (427/8), *De consensu evangelistarum* (399/400), *De continentia* (394/5), *De correptione et gratia* (426/7), *De cura pro mortuis gerenda* (422?), *De dialectica* (387), *De disciplina christiana* (398), *De diversis quaestionibus LXXXIII* (388/96), *De diversis quaestionibus VII ad Simplicianum* (396), *De divinatione daemonum* (407), *De doctrina christiana* (396 [terminată în 427]), *De duabus animabus contra manichaeos* (391/2), *De octo Dulcitii quaestionibus* (422/5),

²⁹ După Augustine, *Confessions*, the edition of the Latin text and commentary by James J. O'Donnell, Oxford: Clarendon Press, 1992.

De gestis cum Emerito donatistarum episcopo (418), *Enarrationes in Psalmos* (392/417), *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* (422), *Epistula (epistulae)* (386 430), *Epistula ad catholicos*, *De secta donatistarum* (405), *Sermo de excidio urbis Romae* (411), *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* (394), *De fide et operibus* (413), *De fide et symbolo* (393), *De fide rerum invisibilium* (400), *Epistolae ad Galatas expositio* (394/5), *Gesta conlationis Carthaginensis* (411), *De gestis Pelagii* (417), *De Genesi contra manichaeos* (388/90), *De Genesi ad litteram* (401 15), *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (393/4; 426/7), *De gratia et libero arbitrio* (418), *De gratia Christi et de peccato originali* (426), *De grammatica* (387), *De haeresibus* (428), *De immortalitate animae* (387), *Tractatus in Iohannis epistolam ad Parthos* (406/7), *Tractatus in evangelium Iohannis* (406 21?), *De libero arbitrio* (387/8–391/5), *Locutiones in heptateuchum* (419), *De magistro* (389/90), *De mendacio* (394/5), *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (388), *De musica* (388/90), *De natura boni* (398), *De natura et gratia* (413/15), *De natura et origine animae* (419/20), *De nuptiis et concupiscentia* (419/21), *Obiurgatio, De opere monachorum* (401), *De ordine* (386), *Ordo monasterii, De patientia* (417/18), *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum* (411/12), *De perfectione iustitiae hominis* (415), *De dono perseverantiae* (428/9), *Praeceptum, De praedestinatione sanctorum* (428/9), *Psalmus contra partem Donati* (394), *Quaestiones evangeliorum* (399/400), *Quaestiones in heptateuchum* (419), *Quaestiones XVII in Matthaeum* (?), *De octo quaestionibus ex veteri testamento* (?), *De quantitate animae* (387/8), *Retractiones* (426/7), *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* (394/5), *Sermones* (392 430), *Sermo ad Caesariensis plebem* (418), *De sermone domini in monte* (393/6), *Soliloquia* (386/7), *Speculum* (427), *De spiritu et littera* (412), *Sermo de symbolo ad catechumenos* (?), *De trinitate* (399 422/6), *De unico baptismo contra Petilianum* (410/11), *De utilitate credendi* (391/2), *De utilitate ieiunii* (408), *De vera religione* (390/1), *De sancta virginitate* (401).

De un interes special, din perspectiva istoriei filosofiei, sunt *Confessiones* (Confesiuni), *Contra academicos* (Contra academicilor), *De Vita Beata* (Despre viața frumoasă), *De ordine* (Despre ordine), *Soliloquia* (Solilocvii), *De immortalitate animae* (Despre eternitatea sufletului), *De magistro* (Despre învățător), *De musica* (Despre muzică). Edițiile principale ce conțin textele augustiniene sunt Migne, P., *Patrologia Latina*, vol. XXXII–XLVII, și *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Pragae-Lipsiae-Vindobonae, începând cu 1887.

4.2. Augustin și Scepticismul.

Pentru o perioadă Augustin este atras de scepticismul Academiei platonice târzii, pentru ca, treptat, să-și modifice atitudinea astfel încât una din primele sale scrieri de după convertire este *Contra academicilor*, un atac la adresa scepticismului academic.

Scepticii argumentau că ceea ce ne oferă simțurile este incert și înșelător: un băț introdus în apă ne pare frânt, un turn pătrat pare rotund privit de la o anumită distanță etc. *Altă sursă a cunoașterii nu există*, deci cunoașterea este îndoielnică. Augustin nu împărtășește acest „empirism” al scepticilor, fiind de părere că cunoașterea nu provine în întregime din simțuri. Simțurile, deși cu adevărat limitate și nedemne de încredere, au o utilitate practică și trebuie să le luăm ca punct de pornire în acest sens relativ.

În *Confesiuni*, X, Augustin va deosebi între lucrurile care se află în minte în mod direct (în sine) și lucrurile care sunt prezente în minte indirect, prin reprezentare sau imagine. De bună seamă, o achiziție culturală din vremea educației sale sceptice, căci, în momentul când critică scepticismul (adică doctrina pe care tocmai o părăsise), pune problema la fel: în senzație lucrurile sunt prezente indirect, prin reprezentări, date senzoriale sau impresii. Prin urmare nu avem acces la obiectele exterioare însele, decât la imaginile și impresiile pe care simțurile ni le dau despre acestea. Ceea ce se află în mintea noastră nu este un lucru ci o imagine sau o reprezentare a lui. Nu suntem deci îndreptățiți să judecăm *ca și cum* am avea acces la lucrurile însele, ci *ca și cum* am avea acces la imaginile lor, spunând: „Văd imaginea (reprezentarea, semnul, intermediarul) unui băț frânt în apă”, în loc de „Văd un băț frânt”. Căci, dacă lucrurile nu ne sunt accesibile în sine ci numai prin *intermediul* imaginilor, *imaginile* însele sunt indiscutabile căci se află nemijlocit în mintea noastră. Putem să ne înșelăm asupra unui obiect (necunoscându-l pe el, ci o imagine a lui, care poate fi eronată), dar nu ne putem înșela asupra *imaginii* pe care o avem (căci pe aceasta o avem în mod nemijlocit în mintea noastră). Mintea se înșală asupra obiectelor materiale, dar nu se poate înșela asupra imaginilor pe care le are. Aceste imagini sunt *în minte* și, chiar dacă nu sunt obiectele însele, sunt niște *mesaje* despre obiecte. Acesta este momentul îndoielii sceptice. Scepticii se îndoiesc de adevărul acestor mesaje, a imaginilor, în măsura în care — noi neavând acces la obiecte — ele nu pot fi niciodată verificate de către mintea noastră. Îndoiala sceptică este, până în acest

punct, rezonabilă, fiind expresia unei dileme care îl va frământa peste secole și pe Kant: obiectul pe care vreau să-l cunosc, ca lucru în sine, îmi este inaccesibil, tot ceea ce pot percepe este un *fenomen*; dar cum pot ști dacă acest fenomen nu este pur subiectiv și arbitrar?

Augustin ocolește această dilemă spunând că imaginile însele, fiind prezente în minte nemijlocit, pot constitui un dat *principal* cert pentru mintea noastră. Nu putem spune despre *lucruri* nimic fără a greși, dar putem spune ceva, despre imagini și reprezentări, fără riscul de a greși: „este principal cert că *am imaginea* unui băț frânt în apă“. Aceasta este prima parte a criticii aduse scepticilor. Scepticii se îndoiu de posibilitatea cunoașterii pornind de la caracterul înșelător al simțurilor, care li se părea că, deformând imaginea lucrurilor percepute, anulează posibilitatea oricărei certitudini. Augustin le răspunde că tocmai conștientizarea acestei *bariere* este prima certitudine pe care o avem.

Cel de-al doilea pas al demersului critic pornește de la anularea premisei sceptice conform căreia simțurile sunt singura sursă a cunoașterii. Trebuie să acceptăm, conform lui Augustin, că mintea are acces și la altceva decât la ceea ce îi furnizează simțurile. În primul rând, ea poate conștientiza faptul că are acces nemijlocit la *imagini*, care, deși nu sunt copii fidele ale lucrurilor fizice, pot fi, *ca atare* (ca imagini), obiecte ale cunoașterii. În al doilea rând, mintea însăși, sub forma actelor sale, este o prezență nemijlocită, deci un dat principal cert. Putem ști *nemijlocit* că *avem o minte sau un intelect* (ce ar putea mijloci acest fapt?), că *mintea sau intelectul nostru are viață*, *deci noi înșine avem viață* (iarăși, nimic nu se interpune între minte și propriul său act de a fi în viață) și, ca o consecință, știm că, având viață, *existăm*.

Premisa principală a acestui tip de argument este identitatea („nemijlocirea“) dintre subiect și intelect: *eu înseamnă intelectul meu*. Este premisa care va justifica, în epoca modernă, curentul *raționalist*, dar este în același timp și o premisă care subzistă în însuși miezul empirismului (ca și al scepticismului combătut de Augustin): acceptând că singura sursă a cunoașterii este senzația, presupunem că vorbim despre accesul la un obiect al cunoașterii (lumea externă a obiectelor materiale) al unui *intelect cunoscător*, diferit de lumea externă, intelect cu ajutorul căruia eu, subiectul, cunosc ceea ce îmi dau simțurile. Empirismul nu poate face abstracție de această presupuziție decât cu riscul de a postula imposibilitatea principală a cunoașterii: chiar dacă simțurile, sursa unică a cunoștințelor, ar furniza informații certe despre lumea externă, în absența identității intelectului cu subiectul aceste informații nu ar avea cui să se adreseze,

căci procesele de memorare, analiză, sinteză, abstractizare etc. ar fi cel puțin îndoielnice pentru un subiect care nu și-ar asuma paternitatea lor.

Augustin pornește de la această premisă (așa cum va face și Descartes, mai târziu) și, postulând natura intelectuală a subiectului cunoscător (identitatea eu-intelect), formulează, înaintea lui Descartes, un argument ontologic.

În afară de actele minții, Augustin mai admite posibilitatea unor adevăruri nemijlocite pe care nu le-am dobândit prin simțuri: adevărurile matematicii și propozițiile etice *a priori* (de exemplu: „Binele este preferabil răului“). Aceste adevăruri nemijlocite sunt prezente *în sine* în mintea noastră și nu altfel; ele *trebuie* să fie așa din moment ce le cunoaștem cu certitudine. Datorită acestor argumente scepticismul este de nesusținut: cunoașterea certă *este posibilă* dar nu prin simțuri ci prin *introspecție*.

Lovitura de grație adusă scepticismului se găsește însă în micul tratat *Despre fericire*. Dacă concedem scepticilor că atingerea adevărului este imposibilă, atunci ei, scepticii, care totuși se află în *căutarea* adevărului, se găsesc în situația de a nu fi fericiți. Dar „nu este fericit cel ce nu are ce-și dorește (...); or, nimeni nu este înțelept dacă nu este fericit: deci un academic nu este înțelept”³⁰. Ulterior, creștinismul se va dovedi foarte receptiv la această teză augustiniană a căutării adevărului în suflet, care va dobândi — chiar în formularea lui Augustin — dimensiuni mistice.

4.3. Sufletul și corpul.

În textul său *De moribus ecclesiae catholicae* (Despre practicile bisericii Catolice)³¹ Augustin discută problema omului ca și compozit din suflet (*anima*) și trup. Nu vom numi „om“ nici un trup neînsufletit dar nici un spirit fără trup. Doar unirea lor dă o ființă omenească, astfel încât trebuie să ne întrebăm care este natura acestei unități. În maniera dialecticii clasice, Augustin încearcă să distingă mai multe sensuri pentru a-l identifica pe cel potrivit.

Astfel cuvântul „om“ poate desemna o unire între două elemente, ca și cuvântul „pereche“. Nici unul din elementele unei perechi (să zicem

³⁰ Augustin, „Despre fericire“, II.14, în: Seneca, Augustin, *Despre viața fericită*, traducere din latină de Vichi Eugenia Dumitru (Seneca) și Ioana Costa (Augustin), note de Cristian Bădiliță și Ioana Costa, Editura Humanitas, București, 2004, p. 108.

³¹ De asemenea, vezi *De Civitate Dei*, XIX, 3.

o pereche de cai) nu este el însuși „perechea” decât atunci când se află împreună cu un al doilea. În acest caz, sufletul și corpul sunt *la fel de importante* pentru om, la fel ca și elementele unei perechi.

În al doilea rând, avem cazul cuvântului „opaiț”. Nici suportul (o bucată de ceramică) nici flacăra nu reprezintă propriu-zis un opaiț ci numai ambele. Simpla bucată de ceramică nu este încă un opaiț (decât în potență), iar focul în sine nu este nici el un opaiț, ci mai degrabă o conflagrație. Cazul este diferit de primul pentru că nu *perechea* ceramică-foc dă opaițul ci *obiectul de ceramică*, dar numai în momentul în care este aprins. Conform acestei analogii, am putea numi „om” numai trupul, sufletul fiind numai elementul (necesar) care-l actualizează. Altfel spus, trupul poate fi înțeles deja ca un om în potență.

În al treilea caz, avem cuvântul „călăreț”. Un călăreț nu poate fi călăreț decât atunci când se află călare pe un cal. Calul singur nu mai păstrează nici o legătură cu cuvântul „călăreț”, deși călărețul singur, în absența unui cal, poate fi numit călăreț, căci are această pricepere. Avem însă un călăreț propriu-zis doar atunci când o persoană este deasupra unui cal, strunindu-l și stăpânindu-l. Conform analogiei, întrebarea devine: putem numi sufletul „om” în absența trupului, chiar dacă nu avem un om propriu-zis decât atunci când sufletul „călărește” un trup, stăpânindu-l și strunindu-l?³²

În *De Civitate Dei*, Augustin atribuisese aceste trei alternative unui filosof roman eclectic, Varro, spunând că acesta, alegând primul caz ca fiind verosimil și spunând că o viață bună este un amestec între bunurile trupesti și cele sufletești, a judecat superficial, gândindu-se numai la viața *de aici*. În *De moribus ecclesiae catholicae*, Augustin alege a treia variantă, sufletul fiind deci omul în mai mare măsură decât trupul său, având o hegemonie legitimă, așa cum spusese și Platon.

Despre natura sufletului aflăm, din *De quantitate animae* (Despre mărimea sufletului), că acesta este o substanță făcută să guverneze trupul. În acest tratat Augustin definește de fapt intelectul (*animus*), cele două noțiuni (*animus-anima*) fiind strâns legate. În orice caz, ceea ce trebuie să reținem este că relația sufletului cu trupul este una de guvernare și stăpânire.

³² Fără a o formula conștient, Augustin intuiește aici *teoria conotației termenilor*, în vogă abia prin secolul 14. Astfel, conform celui de al doilea și celui de al treilea caz, cuvântul „om” desemnează trupul și *conotă* sufletul, respectiv, desemnează sufletul *conotând* trupul. Observația îi aparține lui Paul Vincent Spade, *A Survey on Mediaeval Philosophy*, vol. 1, copyright Paul Vincent Spade, 1985 (mss, internet).

4.4. Problema răului.

Problema răului se află în strânsă legătură cu problema liberului arbitru. În perioada în care activează Augustin, filosofia neoplatoniciană, sectele gnostice și maniheene erau la modă și se confruntau direct cu creștinismul³³. Augustin însuși mărturisește că această problemă i-a „frământat adolescența, împingându-l spre eretici”³⁴.

Este momentul să menționăm credința lui Augustin, similară cu cea a lui Platon, că universul are o ordine intrinsecă, ierarhică, Dumnezeu fiind Ființa supremă și Binele suprem în același timp. Mai puțină ființă și deci mai puțin bune sunt sufletele umane, pentru ca cea mai puțină ființă și deci cel mai mic grad de bunătate să îl aibă corpurile. Observăm că, spre deosebire de Origen și Plotin, Augustin nu atribuie lui Dumnezeu *supra-ființialitatea*, Dumnezeu fiind aici *ființa prin excelență* ca și binele suprem.

În acord cu această ierarhie, obiectele fizice și corpurile, având cea mai puțină ființă, sunt „*prope nihil*”, adică aproape neant în comparație cu Dumnezeu. Având ființă mai mult virtuală decât actuală, copurilor le este proprie *devenirea*, instabilitatea, *schimbarea*. Fixitatea este proprie numai lui Dumnezeu (ființă desăvârșită).

Apoi, pentru că este Ființă și Unul în același timp, Dumnezeu este absolut unic și nu are părți. Corpurile au părți, sunt divizibile și multiple. O altă caracteristică a corpurilor este deci aceea că sunt *compuse*.

În al treilea rând, pentru că Dumnezeu este Binele prin excelență, corpurile, aflate la capătul de jos al ierarhiei, sunt „bune” în cel mai mic grad. Ele nu sunt răul în mod absolut deoarece ar însemna să avem de-a face cu un nivel situat la polul opus lui Dumnezeu, un pol care ar avea drept caracteristici *non-binele* (adică răul), *non-unitatea* și *non-ființa*. Având *non-ființă*, un asemenea nivel nu există, deci răul absolut nu există (este „nimic”).

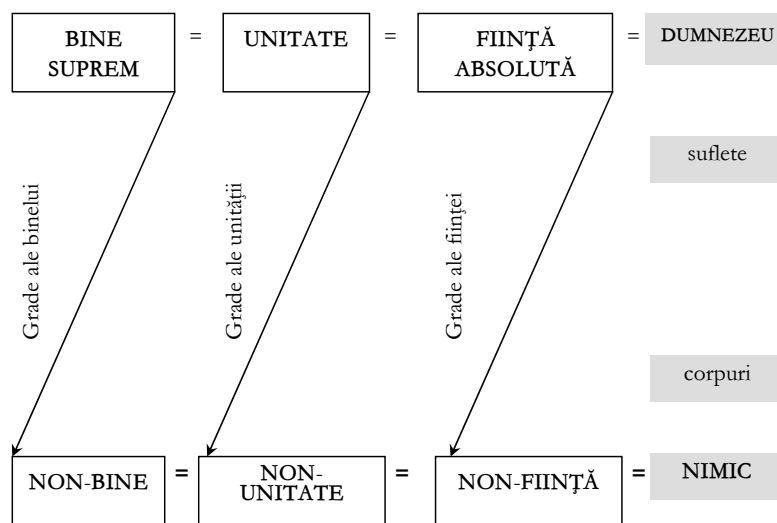
În *Despre natura binelui*, Augustin construiește o formă analogă a argumentului prin noțiunile de măsură, formă și ordine: „Însă toate acestea, cu cât sunt înzestrate mai mult cu măsură, formă și ordine, cu atât sunt mai bune; iar cu cât sunt mai puțin înzestrate cu măsură, formă și ordine, cu atât sunt mai puțin bune. (...) Acestea trei, când sunt mari,

³³ Gh. I. Șerban, „Studiu introductiv” la Augustin, *De libero arbitrio*, ediție bilingvă, traducere de Gh. I. Șerban, Editura Humanitas, București, 2004, p. 22.

³⁴ Augustin, *De libero arbitrio*, I, II, 4 (ed. cit., p. 65).

reprezintă bunuri mari; când sunt mici, reprezintă bunuri mici, iar când nu sunt deloc, nu reprezintă nici un bine. Și iarăși, când sunt mari, aparțin unei naturi mari, iar când sunt mici, aparțin unei naturi mici, iar când nu sunt deloc, *nu mai există nici o natură*. Așadar, orice natură este bună³⁵.

În reprezentarea grafică de mai jos am încercat să redăm această ierarhie augustiniană pentru a facilita înțelegerea argumentației non-existenței răului.



La nivelul superior se situează binele suprem identificat cu unitatea și ființa supremă. Acesta este Dumnezeu. Creaturile (suflutele și corpurile) au *grade intermediare* de bine, unitate și ființă (fiind mai puțin bune, *relativ* unitare — divizibile și multiple, dar nu la infinit, adică nu până la aneantizare —, respectiv mai puțină ființă). Ceea ce numim *rău pur* ar trebui situat la nivelul cel mai de jos și ar însemna *non-bine*, iar prin analogie, *identic cu non-unitatea și cu non-ființa*. Ceea ce nu înseamnă decât că un asemenea nivel, neavând ființă, nu poate exista. Nu există deci un „principiu al răului”, opus lui Dumnezeu ca principiu al binelui. Pentru maniheeni, de care Augustin se simțise atras înainte de convertire, acest principiu al răului există, aflându-se într-o luptă permanentă cu binele, ființele inter-

³⁵ Augustin, *Despre natura binelui. Contra maniheilor*, traducere din limba latină, note și comentarii de Cristian Șoimușan, postfață, cronologie și bibliografie de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, București, 2004, p. 19.

mediare fiind prezența amestecată a celor două principii. Astfel, argumentația lui Augustin este de fapt o respingere a maniheismului, arătând că, pentru maniheeni, identitatea lui Dumnezeu cu Binele se spulberă, subminând chiar principiul maniheismului.

În această ierarhie augustiniană gradele de ființă coincid cu gradele binelui și, în acest sens, analogia cu ierarhia neoplatonică se poate duce până la identitate. Totuși, diferența este că Plotin, spre exemplu, situează pe Dumnezeu (Unul sau Binele) *deasupra* ființei. În orice caz, Augustin însuși spune că platonicii au fost cei care i-au arătat calea spre învingerea maniheismului.

Astfel Augustin respinge principiul maniheean conform căruia răul este un principiu autonom, independent, „concurent“ al lui Dumnezeu. De aici decurge ideea că fapăturile nu pot fi rele. Lucrurile și ființele situate la nivelurile intermediare ale ierarhiei nu sunt mixturi între bine și rău, ci *toată* creația este bună (în anumite grade), răul neavând ființă. În loc să spună că anumite lucruri sau anumite fapături sunt rele, Augustin spune că ele sunt *mai puțin bune*, deoarece dacă ar fi *rele*, deci admitând existența răului, ar trebui să admitem că Dumnezeu, care a creat întreaga ierarhie, a creat și răul. Afirmare absurdă (căci Dumnezeu este *binele absolut*), deci trebuie să spunem că nimic nu e rău, răul nu există pentru că nu a fost niciodată creat. Dacă nimic nu este rău prin natură, înseamnă că ceea ce numim noi „rău“ este de fapt „mai puțin bine“, adică lipsa binelui într-o anumită măsură. Ființele create sunt diferite de Dumnezeu tocmai prin faptul că sunt *mai puțin* bune și au *mai puțină* ființă, de aceea sunt dispuse greșelii, ceea ce nu înseamnă nicidecum că sunt rele. Oamenii păcătuiesc, fac anumite lucruri pe care nu ar trebui să le facă; în natură au loc anumite întâmplări care nu ar trebui să se petreacă, dar acestea se întâmplă pentru că natura creată suferă de o *lipsă* sau *privațiune de bine*. Pentru că sunt mai puțin bune, creaturile greșesc, neavând atotputernicia și binele absolut al lui Dumnezeu. Trebuie să observăm, pentru a evita o confuzie, că *privațiunea de bine* nu este același lucru cu *absența binelui* (ceea ce ar fi echivalent cu non-ființă). Privațiunea de bine este lipsă într-o anumită măsură, adică lipsa de completitudine și nu lipsa completă. Mai mult, măsura în care binele lipsește nu este înlocuită de prezența unui rău, ea rămâne pur și simplu lipsă de bine („natură coruptă“). În acest sens, *orice natură*, în măsura în care este natură, este bună; numai în măsura în care este coruptă este rea³⁶.

³⁶ Augustin, *Despre natura binelui*, ed. cit., p. 20.

Putem compara această situație cu cea a raportului lumină-întuneric. Lumina este o *prezență*, în sensul în care ea are o *sursă* (soarele, de exemplu), în vreme ce lipsa luminii, întunericul, nu este o *prezență*, ci rămâne o *absență* (absența luminii). Un loc este întunecos datorită *absenței luminii* și nu datorită *prezenței întunericului*, căci întunericul nu are o *sursă*, el nu este *ceva anume*, decât *lipsa* luminii.

Augustin operează în interiorul acestei ierarhii cu ajutorul unui termen normativ. În *De libero arbitrio*, el spune că măsura în care lucrurile sunt bune este măsura în care ele sunt *ceea ce ar trebui să fie*, iar măsura în care sunt mai puțin bune este măsura în care ele nu sunt ceea ce ar trebui să fie³⁷. Ce înseamnă aceasta? Nimic altceva decât că, în principiu, lucrurile situate la nivelurile superioare ale ierarhiei *ar trebui*, prin natura lor să guverneze și să strunească lucrurile aflate la niveluri inferioare ale ierarhiei (de exemplu sufletul asupra trupului). Lucrurile de la nivelurile inferioare *nu ar trebui* să aibă putere asupra celor de la nivelurile superioare. Când lucrurile *sunt* așa cum ele ar trebui să fie (adică atunci când cele superioare au putere asupra celor inferioare și le guvernează), ele sunt conform *dreptății* sau în bună ordine („*ordinatus*“ — vezi tratatul *De ordine*, scris după convertirea la Creștinism). Dacă situația este inversată, este nedrept. În acest sens răul este nedreptatea sau lipsa de ordine³⁸, adică situația când lucrurile inferioare au putere asupra celor superioare.

Dar Dumnezeu, fiind binele absolut, nu poate fi decât *drept*, deci nu El este cel care dă lucrurilor această putere asupra celor superioare lor. De la Dumnezeu, puterea este dată numai *de sus în jos*. Dar atunci de unde au lucrurile inferioare putere asupra celor superioare? Cum se explică, altfel spus, injustiția sau dezordinea? Răspunsul este: datorită oamenilor. Oamenii sunt cei care, pentru că au *liber arbitru*, decid să răstoarne această ordine, acționând împotriva ierarhiei create de Dumnezeu și dând, prin propria lor voință, unor lucruri inferioare putere mai mare decât ar trebui ele să aibă. Omul se lasă dominat de trup și de nevoile sale, omul valorizează obiecte materiale până la dependența de ele (deși nu ar trebui să o

³⁷ Conform înțelepciunii. Augustin, în *De libero arbitrio*, pe parcursul cărților a doua și a treia, utilizează mereu această sintagmă normativă pe care o echivalează cu înțelepciunea (*sapientia*): „este, însă, vinovat în mod just, [cel care] nu face *ceea ce trebuie să facă*“ (*De libero arbitrio*, III, 45).

³⁸ Ar fi cu totul interesantă discutarea comparativă a acestei idei augustiniene cu fragmentul lui Anaximandru.

facă). Omul *decide* să se comporte altfel decât *ar trebui*, asumându-și prin aceasta lipsa de dreptate, adică păcatul. În acest fel, Augustin reduce paradoxul omnipotenței lui Dumnezeu („de ce Dumnezeu, în omnipotența lui, nu elimină păcatul din lume?”) la paradoxul liberului arbitru („De ce omul, în mod *liber* — altfel spus, conștient — continuă să aleagă greșeala?”).

4.5. Liberul arbitru.

În *De libero arbitrio*, Augustin discută această problemă argumentând că sufletul nu poate fi forțat de către nimic să aleagă evitarea binelui. Din moment ce sufletele au fost — în mod just — create de Dumnezeu astfel încât să aibă putere asupra lucrurilor inferioare, acestea din urmă nu au, prin natura lor, nici o putere asupra sufletului. Deci nu lucrurile inferioare obligă sufletul să le valorizeze, lăsându-se stăpânit de ele (manifestând patimă trupească, „lăcomie” sau *libido*, în latină). Lucrurile inferioare în ierarhie sunt pur și simplu, prin natura lor, *mai slabe* decât sufletul, nepunându-l influența.

Nici alte suflete nu pot determina un alt suflet să cadă, pentru că, mai întâi, prin natura lor, ele sunt *drepte* și *nu ar face* acest lucru. Dacă totuși ar face-o, simpla *voință* sau *încercare* de acest fel le-ar face să devină *nedrepte*, să decadă, să se situeze adică pe o treaptă inferioară oricărui alt suflet, deci să devină mai slabe decât celelalte suflete, pierzându-și orice putere asupra lor. Prin urmare nici alte suflete nu pot determina un suflet să aleagă lăcomia³⁹.

Nici creaturile superioare sufletului uman (să zicem îngerii) nu pot determina sufletul să aleagă lăcomia, deoarece, chiar superioare fiind (având deci *putere* asupra omului), nu vor face acest lucru, nestându-le în natură. Dacă totuși ar încerca, nedreptatea pe care ar trebui să o manifeste pentru a corupe un suflet uman le-ar situa imediat pe o treaptă inferioară omului, deci și-ar pierde puterea inițială.

În concluzie, dacă un suflet omenesc cade de la locul său inițial, el cade datorită propriei lui decizii, din moment ce nimic altceva nu-l poate determina. Astfel, căderea în păcat („lăcomie” sau atracție pentru lucrurile inferioare) este cauzată de însuși sufletul care cade, el fiind singurul

³⁹ Augustin, *De libero arbitrio*, I, X.20 (ed. cit., pp. 97–99).

vinovat. Este un act voluntar al voinței libere⁴⁰. Astfel încât *voința liberă*, bună prin natura ei, poate opta pentru ceva mai puțin bun decât ea, în loc să-și dorească ceva superior; poate alege lăcomia în locul virtuții. „Păcatul este cu atât mai mare“, conchide Augustin.

Dacă ne-am întreba cumva: „dar de ce a dat Dumnezeu omului o voință liberă?“, ar însemna să ne întoarcem la însăși problema creației și a căderii. Prin natura sa, omul trebuie să-și recupereze statutul original, acela de ființă aflată în proximitatea creatorului său. Această recuperare nu se poate face însă decât printr-o *decizie* a celui căzut: pentru a se apropia de Dumnezeu, omul trebuie să acționeze conform cu dreptatea providențială și nu conform cu o dreptate aparentă ori precară, accesibilă ființei căzute. Acordul cu dreptatea providențială se obține însă numai acționând *conștient*, aceasta fiind însăși natura dreptății divine: o dreptate asumată, cunoscută ca atare iar nu una impusă și respectată în mod automat. Pentru aceasta are nevoie omul de liber arbitru: pentru a practica dreptatea *știind* *că o practică*. Această putere de alegere este deci un dar divin, „instrumentul“ providențial al mântuirii omului⁴¹. Numai că acesta, omul, o poate „orienta“ în altă direcție decât cea naturală, înspre lucrurile inferioare. Însăși această dez-orientare constituie ceea ce numim nedreptate sau lăcomie.

Și totuși, ce înseamnă lăcomia? De ce alege un suflet lucrurile inferioare? Pentru că, spune Augustin, ele sunt lucrurile pe care le pot pierde împotriva voinței mele, motiv pentru care voința mea bună se poate converti într-una mai puțin bună. Mecanismul este ușor de înțeles dacă ne gândim din nou la ierarhia ființei. Sufletul meu este prin natura sa bun, putându-și dori numai ceva superior. Binele este, prin natură, singurul lucru pe care mi-l pot dori și pe care, tot prin natură, nu-l pot pierde. Ceea ce înseamnă însă că lucrurile inferioare, nefiindu-mi dezirabile prin natură și, tot prin natură, nefiind obiect al dorinței mele, le pierd tocmai pentru că principial nu le pot dori, nu-mi pot manifesta voința în direcția lor. Lăcomia este astfel o *părere de rău* după lucrurile materiale — infe-

⁴⁰ „Așadar, pentru că orice realitate egală sau superioară unui spirit, care este suveran și conștient de virtutea sa, nu poate să-l facă pe acesta sclavul patimii din cauza dreptății, iar ceea ce este mai prejos n-ar putea nici așa să facă aceasta din cauza slăbiciunii sale, (...) rămâne clar că nici un alt lucru n-ar putea să transforme spiritul într-un asociat al pozei decât fie propria voință (*voluntas*), fie libertatea sa de decizie (*liberum arbitrium*).“ — Augustin, *De libero arbitrio*, ed. cit., p. 99.

⁴¹ Vezi *De libero arbitrio*, II, I, 3 (ed. cit., p. 133).

rioare mie — pe care, inevitabil, le pierd. Ajung astfel să le consider, împotriva naturii, obiecte ale voinței mele, acordându-le prioritate. În acest moment, prioritatea *prin natură* — voința îndreptată spre binele superior mie — este înlocuită de o prioritate *prin alegerea mea* — împotriva naturii — și astfel sufletul meu cade.

4.6. Problema cunoașterii.

4.6.1. Percepția. Învățarea și transmiterea adevărilor.

Doctrina percepției a lui Augustin este de asemenea legată de ierarhia universală discutată anterior. Astfel, dacă un lucru situat pe un nivel superior al ierarhiei are putere asupra unui lucru situat pe un nivel inferior, invers nefiind cazul, înseamnă că un lucru superior poate exercita o acțiune cauzală asupra unui lucru inferior, în timp ce nici un lucru inferior nu poate fi cauză pentru o acțiune a unui lucru superior. Relația cauzală are loc de sus în jos, adică dinspre lucrurile care au mai multă ființă și mai mult bine, înspre lucrurile mai puțin bune. Prin urmare trupul nu poate acționa asupra sufletului ci întotdeauna sufletul este cel care acționează asupra trupului.

Ne întrebăm în acest caz cum are loc percepția, din moment ce corpurile materiale nu acționează asupra sufletului. Procesul la care apelează Augustin este cât se poate de ingenios. Corpurile nu pot avea acțiune directă asupra sufletului, dar pot acționa asupra trupului nostru, având aceeași putere cu el. Sufletul, deși neinfluențat de trup (fiindu-i, de fapt, cârmuitor), este *conștient* de ceea ce se întâmplă cu trupul, așa cum un guvernator este atent la ce se întâmplă în cetatea sa. În acest fel senzațiile și reprezentările nu sunt *efecte* ale corpurilor care ar acționa asupra sufletului nostru (cum se întâmpla în doctrina aristotelică) ci *reconstituiri* ale efectelor corpurilor asupra trupului, reconstituiri efectuate de către suflet. Altfel spus, sufletul este atent la ceea ce se întâmplă cu trupul, devine conștient de transformările acestuia sub influența corpurilor externe și *reconstituie*, de la sine, aceste efecte, care devin reprezentări, imagini. Imaginile nu sunt „importate” din partea trupeză a omului ci mai degrabă creații ale sufletului însuși. Nu sunt nici înăscute, căci ele n-au existat în suflet dintotdeauna. Sunt creații ale sufletului, generate ca răspuns la ceea ce sufletul observă că se întâmplă în trup. Prin acest proces nu tre-

buie să înțelegem că există, totuși, o influență cauzală a corpurilor externe asupra sufletului, *prin intermediul* propriului trup. Acțiunea corpurilor asupra trupului nu *cauzează* în suflet constituirea imaginilor ci este doar *ocazia* cu care sufletul construiește imagini. Altfel spus, *cu anumite ocazii*, sufletul, ca un guvernator bun ce este, consideră important să supravegheze, construind imagini a ceea ce se petrece în trup. Este important să facem această distincție pentru a nu contrazice principiul conform căruia corpurile nu au nici o putere asupra sufletului. Ca dovadă că nu avem de-a face cu o relație cauzală, putem observa că *nu toate* modificările care au loc în trup sunt reconstituite de către suflet ca imagini. Există o multitudine de acțiuni ale trupului pe care sufletul nu le transformă în imagini, cum ar fi de exemplu procesele fiziologice, bățile inimii etc. Deci sufletul nu trebuie să fie atent la toate aceste procese trupești ci numai la unele.

Dacă ne gândim acum la critica, discutată la început, în care Augustin dezvoltase argumente împotriva scepticismului gnoseologic, putem înțelege sursa „optimismului” augustinian legat de lipsa de adecvare a percepțiilor noastre. Augustin spusese că, deși nu putem fi siguri de adecvarea reprezentărilor, trebuie să fim conștienți de *certitudinea* că avem aceste reprezentări, prezente în sufletul nostru în mod *nemijlocit*. Augustin este acord că acțiunea corpurilor externe asupra trupului nostru nu este în măsură să reflecte ceva adecvat despre aceste corpuri exterioare. Ceea ce este însă cu siguranță adecvat, deci cert, este imaginea pe care propriul nostru suflet și-o face despre *transformările din trup*. Această imagine nu este neapărat o reprezentare fidelă a lucrurilor exterioare deoarece pur și simplu *nu aceasta vrea sufletul* să obțină. Din punctul de vedere al scepticilor, transformările trupului *se interpun* între corpurile pe care pretindem că le cunoaștem și imaginile create de suflet. Augustinian vorbind, aceasta este o falsă problemă, din moment ce sufletul nostru nu o imagine a corpurilor externe vrea să obțină (nici n-ar putea voi, căci ar însemna să se lase afectat de ele), ci o imagine a trupului pe care-l cârmuiește.

Astfel având loc percepția, cum iau naștere ideile? Este evident că nu din exterior, din moment ce sufletul nu preia nimic de la lucrurile înconjurătoare. Singurele fapte care pot influența sufletul fiind cele superioare, înseamnă sufletul nostru nu poate prelua idei din exterior, nu poate „învăța” decât de la faptele situate la nivele superioare ale ierarhiei.

Problema este abordată în micul tratat *De magistro*, unde se ridică o serie de întrebări despre posibilitatea sufletului nostru de a învăța, de a prelua idei adevărate. Învățarea, adică preluarea de către suflet a unor idei,

are loc de exemplu în cadrul unui dialog. Atâta timp cât ne gândim că învățarea înseamnă transmiterea unor idei de la un suflet la alt suflet, ierarhia ființelor nu este încălcată, dacă sufletul care transmite este *cel puțin la fel* de bun ca și sufletul care primește.

Problemele apar însă în cazul în care cel care transmite este mai puțin bun decât cel care primește (dacă este posibilă această situație) și, mai ales, dacă luăm în considerare faptul că ideile se transmit prin intermediul unor *semne*. Cum este posibil ca, într-un dialog între doi oameni, unul să transmită celuilalt idei cu ajutorul unor *semne* (cuvinte, gesturi, desene), iar celălalt să le decodeze înțelegând anumite *idei*? Problema nu este ușoară întrucât, din perspectivă augustiniană, semnele (fiind materiale) nu pot fi *vehiculul* unor idei. Să discutăm aceste probleme pe rând.

Mai întâi, trebuie să stabilim că, într-adevăr, un suflet nu poate transmite idei unui suflet superior. Altfel, ar însemna că oamenii ar putea transmite idei lui Dumnezeu, ori Dumnezeu nu are nevoie de așa ceva. Este adevărat, oamenii par să îi vorbească lui Dumnezeu, atunci când se roagă, dar o fac în taină și liniște, adresându-se mai degrabă sinelui lor („omului interior“ — *homo interior*) sau ascunzișurilor spiritului (*animae secretis*). Cuvintele au rolul de a „trezi“ în noi o *reamintire*, motiv pentru care, în rugăciune, avem nevoie de cuvinte pentru noi înșine, nicidecum pentru a-i vorbi lui Dumnezeu. Hristos i-a învățat pe ucenici cum să se roage, transmițându-le *cuvintele ce trebuie rostite în rugăciune*, tocmai pentru a avea la îndemână formula potrivită care să le reamintească lor înșiși ceva, nu pentru a se adresa lui Dumnezeu. Așa cum sufletul nostru nu poate fi influențat de propriul trup, nici Dumnezeu n-ar putea fi influențat prin cuvinte rostite de către noi.

Despre semne sau cuvinte, Augustin consideră că ele nu sunt în nici un caz vehicul al unor idei. Lumea semnelor este o lume materială, de care sufletul nostru nu poate fi influențat. Sufletul nu percepe cuvintele ca atare. Cuvintele semnifică de cele mai multe ori alte cuvinte sau alte semne. „A vorbi prin cuvinte despre cuvinte este un lucru la fel de încâlcit cum ar fi dacă mi-aș încurca și freca degetele unele de altele, când cu greu îți dai seama care degete scarpină și care sunt scărpinate, afară doar simțind care dintre ele se mișcă“. De aceea, mai spune Augustin, „cuvintele au numai rostul de a ne *readuce* nouă înșine ceva în minte, sau ca alții să-și reamintească și să învețe ceva de la noi”⁴². Învățătura nu este perce-

⁴² Augustin, *De Magistro*, V.14 și VII 19 (ediția Humanitas, 1994, pp. 55, 69).

perea semnului ci ceea ce semnul trezește în noi. În ultimă instanță, semnele chiar nu ne învață nimic. Căci, atunci când ni se dă un semn iar acesta ne este necunoscut, nu învățăm nimic de la el. Dacă știm semnificația semnului, de asemenea nu avem nimic de învățat⁴³. De aceea mai curând învățăm semnul prin ceea ce știm deja, decât semnificația prin intermediul semnului. Ceea ce numim învățare este deci „predania lăuntrică a adevărului” (*intus ueritate*). Toate cele ce sunt semnificate prin cuvinte erau dinainte în câmpul cunoașterii noastre⁴⁴, semnele nefăcând decât să ni le *reamintească*, deoarece adevărul (Hristos) se află deja în noi.

În concluzie, cuvintele și semnele nu ne transmit nimic, în afară de faptul că reprezintă, pentru sufletul nostru, un *prilej* să-și reconstituie (asemeni reconstituirii imaginilor din senzații) adevărurile pe care le are deja. De aceea este posibil ca un suflet superior să „învețe” auzind cuvinte rostite de către un suflet inferior. Căci se poate ca un suflet inferior să rostească cuvinte pe care nu le înțelege dar care pentru sufletul superior să aibă înțeles, adică să trezească un adevăr latent. Ceea ce numim în genere „învățare” nu este nici pe departe o acțiune a unui om asupra altui om, ci este un efort propriu, pe care fiecare dintre noi îl facem, *cu prilejul* percepției unor cuvinte. Încredințarea că interlocutorul nostru a rostit un adevăr nu o avem de la argumentele lui ci *din noi înșine*, căutând și găsim adevărul în noi. Cauza *prezenței* adevărului în noi este Dumnezeu.

4.6.2. Ierarhia simțurilor.

În *De libero arbitrio* Augustin încearcă să sugereze o ierarhie a simțurilor pornind de la universalitatea lor. Cu cât un simț are acces la o senzație mai generală, cu atât el se situează la un nivel mai înalt.

Astfel, cele cinci simțuri au acces la două tipuri de senzații: senzații *private* și senzații *comune tuturor*. *Senzațiile private* sunt cele pe care niciodată doi oameni nu le au la fel, cum sunt gustul și mirosul. Pentru a avea o astfel de senzație, un obiect trebuie consumat, interiorizat, făcut parte a celui ce are senzația respectivă. *Senzațiile comune* provin de la obiecte pe care nu trebuie să le interiorizăm, de exemplu senzațiile tactile. Ele sunt accesibile *sucsesiv* tuturor oamenilor (pentru a pipăi un obiect oamenii nu îl ating deodată).

⁴³ De remarcat argumentația specific platonice (vezi *Menon*).

⁴⁴ Augustin, *De Magistro*, XI.37 (ed. cit., p. 111).

tă, ci în momente diferite). Alte senzații comune sunt *în același timp*, de exemplu senzațiile *vizuale* și *auditive*, pe care le pot avea concomitent mai mulți oameni. Senzațiile vizuale și auditive sunt deci superioare⁴⁵.

Respectând această ierarhie, Augustin va considera că natura adevărului este astfel încât poate fi „văzut” de toți oamenii în același timp, adică este universal. Adevărul reprezintă de altfel, din punct de vedere epistemic, o instanță superioară rațiunii umane, instanță care are putere și judecă asupra rațiunii. Atunci când rațiunea se înșală, Adevărul intern, aflat în fiecare dintre noi, corijează rațiunea, arătându-i calea de urmat. Dacă adevărul și rațiunea nu sunt în acord, rațiunea este cea care trebuie îndreptată. Adevărul este un fel de simț intern care „vede” atunci când rațiunea se înșală și, având putere asupra ei, o îndreaptă. Adevărul este *necesar* și *imutabil*, este sinele nostru ascuns, natura noastră. Aflându-se deasupra rațiunii, el este *cel mai înalt*, adică este însuși Dumnezeu iar, ca simț intern, partea divină din noi. Augustin pare să apeleze cu bună știință la un *regres la infinit*, spunând că, din moment ce adevărul este *necesar* și *imutabil* și se află deasupra rațiunii, natura sa este divină, deci există Dumnezeu. Iar dacă ar exista ceva situat deasupra adevărului, atunci acel ceva ar fi *cel mai înalt*, adică Dumnezeu, și așa mai departe. În oricare situație, Dumnezeu există.

4.6.3. Iluminarea și teoria ideilor divine.

Problema cunoașterii la Augustin presupune și doctrina iluminării. Cunoașterea presupune prezența nemijlocită a obiectului cunoscut în fața agentului cunoscător (mintea), motiv pentru care Augustin nu poate prelua în totalitate ideea platonice a reminiscenței și nici nu va dezvolta, propriu-zis, o doctrină a ideilor înnăscute.

Pentru Augustin este importantă teza că, în toate cazurile de cunoaștere, este necesară iluminarea divină și mai ales faptul că obiectele cunoașterii autentice sunt de natură ideală, idei divine. În discuția ante-

⁴⁵ Este semnificativ, din acest punct de vedere, faptul că Augustin folosește metafore ale luminii și văzului atunci când vorbește despre adevăr, rațiune, Dumnezeu. De asemenea, este interesant de remarcat faptul că, în strict acord cu teza lui Augustin, tradiția biblică afirmă că Dumnezeu se face *văzut* și *auzit* celor cărora li se arată, niciodată neputând fi *pipăit*, *mirosit* sau *gustat*. Episodul lui « Toma necredinciosul » care *pipăie* rana lui Hristos semnifică *temporalizarea* adevărului divin iar *Cina cea de taină* este momentul identificării intime, carnale, cu divinitatea, însă numai prin intermediul unor elemente simbol (pâinea și vinul). Nota C. M.

rioară am arătat că cunoașterea senzorială nu este o cunoaștere autentică ci este mai degrabă felul în care sufletul „guvernator“ este atent la trupul pe care îl comandă. Cunoașterea în sens propriu este numai cunoaștere a unor idei de natură divină.

Pe de altă parte, știm că intelectul uman este o creatură, fiind situat pe un nivel inferior al ierarhiei universale, deci *sub* ideile divine, motiv pentru care nu poate avea nici o putere asupra lor. Cum poate totuși intelectul uman să cunoască ideile divine, din moment ce, neavând putere asupra lor, nu poate în nici un fel să le „prindă“ sau să intre în contact cu ele, pentru simplul motiv că nu poate exercita nici un fel de acțiune asupra lor? Pe de altă parte, nu se poate renunța nici la ideea că obiectele cunoașterii trebuie să se afle în contact *nemijlocit* cu intelectul cunoscător. Soluția dată de Augustin este că *noi* nu avem puterea de a produce în mintea noastră o cunoaștere a ideilor divine dar ea are totuși loc pentru că este produsă în noi de către ceva mai înalt decât propriul nostru intelect. În acest fel cunoașterea nu este un produs al intelectului nostru ci urmarea *iluminării*. Agentul care produce cunoașterea ideilor divine în intelectul uman nu poate să fie însă ceva mai prejos decât ideile însele deoarece ar însemna din nou că ceva mai prejos decât ideile ar exercita o putere asupra lor, punându-le în intelectul nostru. Prin urmare agentul iluminării nu poate fi altul decât Dumnezeu.

În acest fel, Augustin respectă doar o parte din teoria platonice a cunoașterii. Cunoașterea poate avea loc numai prin contact direct cu ideile cunoscute (așa cum spusesese și Platon), iar ideile cunoscute sunt de natură divină. Însă, dacă la Platon problema contactului *nemijlocit* este rezolvată prin doctrina reamintirii (posibilă acolo deoarece sufletul este *de natură* divină), Augustin apelează la Iluminare deoarece sufletul este *creatură* și nu poate „păstra“ sau *aduce* în actul cognitiv ceva asupra căruia nu are putere. Prin natură, contactul cu ideile (cunoașterea, adică) este ceva divin, un lucru pe care omul nu și-l poate însuși. Dacă omul este capabil de cunoaștere, este pentru că *Dumnezeu* creează această cunoaștere în intelectul uman, oferind-o ca pe un dar divin.

Augustin discută câteva concepte și judecăți certe, necesare și imuabile care cu siguranță nu pot proveni din simțuri și deci trebuie să le avem de la Dumnezeu, cum ar fi conceptul de *unitate*⁴⁶ sau judecata „Binele trebuie să fie preferabil răului“.

⁴⁶ *Despre liberul arbitru*, II.

4.7. Teoria grației divine.

Augustin este primul care a elaborat o teorie sintetică despre grația divină, în contextul eforturilor sale de combatere a pelagianismului (*Quaestiones diversae*). Pelagianismul zilelor lui Augustin nega păcatul originar dar și imortalitatea și integritatea lui Adam, altfel spus, întreaga lume supranaturală. Ideea lui Pelagius, de origine stoică, afirma emanciparea completă a omului față de Dumnezeu și puterile sale nelimitate în privința binelui și răului. Omul este capabil, conform acestei teorii, să obțină, fără nici o intervenție din partea lui Dumnezeu, un control complet asupra pasiunilor sale (*apatheia*). Datorită acestei capacități, datoria absolută a omului este evitarea, prin propriile sale puteri, a oricărui păcat. Nu există o ierarhie a păcatelor și nu există păcat în afara puterii de control a agentului uman.

Augustin se opune acestui sistem afirmând că Dumnezeu este, prin grație, stăpânul absolut al voinței și că, sub acțiunea grației, omul este liber. Concilierea între omnipotența lui Dumnezeu și libertatea umană depinde de guvernarea divină.

4.7.1. Suveranitatea absolută a lui Dumnezeu.

Primul principiu al lui Augustin constă în afirmarea suveranității complete a lui Dumnezeu asupra voinței. Toate actele virtuozitate, fără excepție, necesită o intervenție divină sub forma unei providențe eficiente care pregătește dinainte orice act bun al voinței (*Retractationes*, I, IX, 6). Nu este vorba despre faptul că voința *nu poate* realiza un act virtuos ci despre ideea că, fără intervenția providențială, ea *nu ar înclina* către bine.

Există două niveluri ale grației: a) *grația virtuților naturale*, darul universal al providenței, care pregătește motivațiile eficiente ale voinței; aceasta este grația acordată tuturor oamenilor, chiar și celor necredincioși (*gratia filii concubinarum*); b) *grația virtuților supranaturale*, dată odată cu credința. Aceasta din urmă este grația fiilor (*gratia filiorum*), adică a oamenilor lui Dumnezeu.

4.7.2. Libertatea oamenilor.

În al doilea rând, Augustin afirmă că libertatea oamenilor rămâne intactă. Augustin nu renunță niciodată la principiul libertății voinței, astfel încât sistemul său încearcă obținerea unei sinteze între afirmarea libertății și a grației divine. Din acest motiv, el nu postulează existența unei puteri umane complete de alegere: ceea ce face omul nu depinde în totalitate de libera alegere; acceptarea sau respingerea credinței este anticipată dinainte de Dumnezeu⁴⁷.

Fără îndoială, omul are puterea de a alege între bine și rău, căci altfel nu ar fi posibilă responsabilitatea, meritul sau culpa; Augustin, reproșând însă pelagienilor exagerarea rolului alegerii individuale, spune că nu există un echilibru perfect între alegere și grație: acest echilibru se găsea numai la Adam, dar a fost distrus odată cu păcatul originar. În starea căzută, omul este în situația de a *lupta* împotriva înclinației spre rău; el și-a pierdut acea libertate perfectă și senină, libertatea *fără luptă*, de care dispunea Adam. Libertatea omului căzut este una tensionată, conflictuală, problematică. Această libertate nu ne ajută decât cel mult să ne direcționăm alegerea către acceptarea grației⁴⁸.

4.7.3. Concilierea grației și a libertății. Problema predestinării.

Cum se poate rezolva această antinomie între libertatea omului și grația divină? Pe de o parte, se afirmă puterea lui Dumnezeu de a direcționa alegerea umană (voința liberă), de a converti păcătoșii, iar pe de altă parte ni se spune că respingerea ori acceptarea fie a grației, fie a păcatului, depind de voința liberă. Mulți exegeți au considerat că aceste două principii sunt ireconciliabile. Pe acest motiv a fost posibilă, de pildă, aprecierea conform căreia doctrina augustiniană a grației este o „mare greșală dogmatică”⁴⁹. Aceasta pentru că, așa cum sublinia Eugène Portalié⁵⁰,

⁴⁷ *De predestinatione*, 10.

⁴⁸ Gerald Bonner, *St Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Canterbury Press, Norwich, third edition, 2002, p. 358.

⁴⁹ Ioan G. Coman, *Patrologie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1956, p. 260. Teza este preluată ca atare de Viorel Colțescu, *Istoria filosofiei. Filosofie veche, medie și modernă*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2002, pp. 224–225.

⁵⁰ Eugène Portalié, *A Guide to the Thought of St Augustine*, London, 1960, p. 214. Publicat pe Internet: Jacques Maritain Center: Readings, <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ndjmc.htm>

într-un studiu monumental, grația augustiniană a fost înțeleasă ca un fel de impuls suprainpus de Dumnezeu, în absența căruia voința nu se poate manifesta.

Cheia problemei stă în felul în care Augustin explică guvernarea divină a voințelor. Astfel, voința nu decide niciodată fără un motiv, adică fără să fie atrasă de un bine pe care îl percepe în obiect. Numai că această percepție asupra obiectului nu stă în puterea absolută a omului. Este privilegiul lui Dumnezeu să determine fie cauzele exterioare care acționează asupra percepției, fie iluminarea interioară care acționează asupra sufletului. În acest fel, decizia voinței se exercită asupra unei conjuncturi de situații pe care o creează Dumnezeu. Omul este stăpânul gândurilor sale primare, fără a putea determina obiectele, imaginile și prin urmare motivele care se înfățișează minții sale. Conform teoriei sale despre cunoaștere, sufletul este conștient de imaginile pe care le vede, fie prin percepție fie prin iluminare, dar nu este cauza lor: pe de o parte, cauzele externe ale imaginilor percepute sunt guvernate de Dumnezeu, iar pe de altă parte, iluminările divine provin de asemenea de la Dumnezeu.

Mai mult, Dumnezeu știe dinainte răspunsul pe care sufletul, dispunând de toată libertatea posibilă, îl va da acestor factori exteriori. Astfel, în cunoașterea divină, există pentru fiecare voință creată o serie indefinită de motive care, *de facto*, câștigă adeziunea omului cu privire la ceea ce este binele. Dumnezeu dispune, în omnisciența sa, de suficiente motive pentru a-l salva pe Iuda, de pildă, sau de a-l pierde pe Petru. Nici o voință nu ar putea rezista planului divin. În acest fel, Dumnezeu, datorită autonomiei sale perfecte, poate cauza motive pentru orice fel de alegere a sufletelor individuale, anticipând și răspunsul acestora. În acest sens, grația este infailibilă, deși liberă.

Din acest motiv Augustin spune că acel om care a acționat conform binelui trebuie să mulțumească lui Dumnezeu pentru că i-a trimis o inspirație eficientă (adică un sistem de factori exteriori în care a putut *percepe binele* datorită unei iluminări directe asupra sufletului), în timp ce altora le-a negat sau amânat această favoare. Cel care a primit-o este un *ales*.

Încercând să explice această aparentă contradicție, Augustin scrie o epistolă numită *De Diversis quaestionibus ad Simplicianum*, în care formulează un răspuns direct, adresat unor călugări care îl întrebaseră asupra problemei. Pe de o parte este neîndoielnic că *voința bună există datorită grației*, astfel încât nici un om nu poate să-și asume vreun merit după cum nici o formă de libertate nu i se va opune, deși are această putere. În acest sens,

grația acționează într-un mod *eficient* și nu cauzal, într-un mod analog celui în care acționează argumentele retorice: fiecare om are puterea și libertatea de a se opune unor argumente persuasive. El poate insista în opinia sa personală și poate să se opună fără măcar să încerce a asculta argumentele care i se aduc. Poate însă să le asculte și, înțelegându-le, se va lăsa convins de ele. Sufletele umane au dispoziții foarte diverse și este aproape o chestiune de șansă dacă fiecare dintre ele va întâlni la un moment dat argumentul potrivit cu dispoziția sa, adică acel argument care să-i permită să *perceapă* binele ca motiv pentru alegere.

Dumnezeu, însă, conform acestei analogii, este *retorul perfect*, adică știe foarte bine ce situație este potrivită fiecărui suflet pentru ca acesta să poată avea acces la motivul alegerii binelui. Aceasta este grația: Dumnezeu ne oferă acele percepții care, în acord cu preștiința sa, constituie tocmai situația fericită pentru ca iluminarea noastră să aibă loc. Din acest motiv grația nu acționează cauzal: deși situația optimă ne este oferită de Dumnezeu, alegerea ne aparține. Astfel, eficiența grației nu înseamnă faptul că, fără ea, noi nu am avea *capacitatea* de a alege binele ci faptul că fără grație noi *nu am dori* binele. Grația este *invitația* fără de care noi nu am avea un obiect al dorinței.

Există multe căi prin care Dumnezeu ne poate invita la credință și, dintre ele, fiecărui suflet i se potrivesc numai unele. Dumnezeu știe ce formă de invitație va fi acceptată de fiecare suflet, conform dispoziției sale și care va fi respinsă. Aleșii sunt acei oameni cărora Dumnezeu le adresează acea invitație potrivită, adică eficientă.

Problema care rămâne este cum anume trebuie să înțelegem această selecție operată de Dumnezeu atunci când unora le adresează invitația potrivită iar altora le-o amână sau pur și simplu nu le-o trimite. Este grația un „instrument” al predestinării?

Semipelagienii gândeau problema în termenii unei egalități de șanse: Dumnezeu predestinează la salvare pe toți oamenii, dându-le tuturor grația, în măsură egală. Libertatea umană este cea care decide dacă unul sau altul dintre indivizi acceptă invitația sau nu, astfel încât numărul aleșilor nu este cunoscut.

Un sistem opus este predestinaționismul, pe care semipelagienii îl atribuiau în mod eronat lui Augustin și care spunea că Dumnezeu prestabilește numărul aleșilor și al damnaților; în acest sens, iadul și raiul se vor umple cu oameni care au fost aleși dinainte și care nu pot face nimic pentru a modifica acest destin. Acesta va fi de fapt sistemul lui Calvin.

Între aceste două opinii extreme, Augustin a formulat o poziție ingenioasă prin care afirmă ambele adevăruri în același timp: a) stabilirea aleșilor de către Dumnezeu este reală, gratuită și constituie grația grațiilor, acordată în mod selectiv, dar b) aceasta nu anulează dorința lui Dumnezeu de a salva omenirea *integral*, lucru care depinde însă de libertatea umană. Aleșii dispun de posibilitatea de a-și refuza statutul de aleși, după cum ceilalți oameni dispun de libertatea și puterea de a se ridica prin alegeri proprii la statutul de aleși.

Astfel, deși Dumnezeu *acordă grația absolută numai unor anumiți oameni* (acesta fiind, pentru Augustin, misterul cel mai înalt), pe de altă parte este la fel de adevărat că:

- a) nici un om nu este privat de *libertate*;
- b) nici un om nu este lipsit de *puterea* de a se opune răului;

Aceste două enunțuri fac ca predestinaționismul să nu fie compatibil cu doctrina lui Augustin. El afirmă, de altfel, repetat și explicit că toți oamenii ar putea fi salvați dacă aceasta ar fi și dorința lor. De aceea este inexact să afirmăm că grația divină diminuează sau anulează responsabilitatea individului, după cum este o eroare caracterizarea doctrinei augustiniene despre predestinare ca „determinism“.

Faptul că Dumnezeu cunoaște *ante rem* care va fi alegerea fiecăruia dintre oameni și oferă, în acord cu această preștiință, fiecăruia invitația potrivită (deși știe că unii o vor refuza), nu este un factor causal. Dimpotrivă, tema iubirii lui Dumnezeu își găsește, poate, aici mai mult decât în altă parte, un context optim: deși știe că o anumită persoană va refuza alegerea credinței, Dumnezeu nu anulează nimănui posibilitatea de a se salva. Faptul că cei aleși și cei osândiți constituie (din punctul de vedere al preștiinței divine) două „liste încheiate“ nu se datorează imposibilității omului de a alege destinul său ci dimpotrivă lipsei de voință a acestuia de a face ceva. Din punctul de vedere al cunoașterii noastre temporale, acest lucru pare a fi o predestinare, o determinare causală. Din perspectiva cunoașterii atemporale (cum este cea divină) acest lucru este un *fapt*: cei numiți „vase ale mâniei“ (osândiții) nu sunt numiți astfel conform unei alegeri divine arbitrare ci conform faptului că Dumnezeu știe deja ceea ce noi nu putem afla decât după încheierea istoriei.

În acest sens, ființa umană nu poate să renunțe la exercitarea alegerii și voinței sale libere întrucât, chiar dacă Dumnezeu știe dinainte care va fi finalitatea lor, nu există nici o legătură între preștiința divină și libertatea umană de decizie. Dacă un om ar renunța, la un moment dat, să-și

exercite voința liberă, judecând că Dumnezeu cunoaște oricum destinul său și, dacă este un ales, va primi oricum grația la un moment dat, el ar face o eroare: momentul acestei judecăți ar coincide de fapt cu momentul *renunțării conștiente* la a-și mai exercita voința pentru salvare. Acel om s-ar autocondamna. Știa Dumnezeu că el va lua această decizie? Da. Aceasta nu înseamnă decât că decizia respectivă a confirmat, în mod liber, ceea ce Dumnezeu știa dinainte. Pe de altă parte, omul respectiv ar fi putut să nu renunțe ci să continue să *dorească* să fie un ales, acționând în consecință (alegând binele). Înseamnă aceasta că el ar fi modificat preștiința divină? Nu, deoarece, în acest caz, preștiința divină ar fi constat tocmai în a doua variantă⁵¹.

Doctrina grației constituie și azi un punct dificil nu numai din punct de vedere teologic. Filosofic vorbind, problema constă în faptul că Augustin încearcă să apropie două sisteme diferite de principii: o logică temporală, specifică omului și una atemporală, potrivită omniscienței lui Dumnezeu.

⁵¹ Boethius, în *Consolarea filosofiei*, va rediscuta problema operând o distincție între *necesitatea simplă* (cea atemporală, a cunoașterii divine) și *necesitatea condiționată* (cea temporală, a cunoașterii umane cauzale).

5. PERIOADA POST-AUGUSTINIANĂ. PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL

5.1. Notă biobibliografică.

Odată cu perioada post-augustiniană putem considera că principalele probleme ale scolasticii încep să fie formulate explicit, prin conținut și metodă. Europa creștină trece printr-o nouă perioadă dificilă din punct de vedere istoric, prin invazia popoarelor migratoare dinspre răsărit. Roma se află în pericol, este chiar cucerită, în 493, de către ostrogoți. Eforturile de consolidare a dogmei creștine continuă, o direcție semnificativă fiind lupta împotriva ereziilor.

Pseudo-Dionisie Areopagitul reprezintă o figură legendară în istoria gândirii patristice târzii, deoarece textele care au circulat sub acest nume au fost inițial considerate ca aparținând unui grec contemporan cu apostolul Pavel. Astfel, apelativul „Pseudo-Dionisie” provine dintr-o mult disputată confuzie în fixarea paternității textelor. Până în secolul XVI, autorul textelor păstrate sub acest nume a fost considerat a fi Dionisie Areopagitul, unul dintre bărbații atenieni care l-au crezut și urmat pe Apostolul Pavel atunci când acesta a predicat în Areopagul Atenei (Faptele apostolilor, 17, 34). Această atribuire pare să își aibă temeiurile în textele însele. Tratatul *Despre numirile dumnezeiești*, ca și cele două tratate despre ierarhii, încep cu

cuvintele: „Presbiterul Dionisie către împreună-presbiterul Timotei”⁵², Timotei fiind considerat a fi unul și același cu însuși destinatarul celor două epistole pauline omonime. Cele zece epistole sunt, de asemenea, adresate unor persoane din aceeași perioadă istorică: Ioan Evanghelistul, Gaius, Sosipatru, Policarp din Smirna, Tit (același cu destinatarul unei alte epistole pauline). În unele pasaje (*Despre numirile dumnezeiești*) Pseudo-Dionisie pretinde că ar fi fost învățat de către însuși Apostolul Pavel sau, în altă parte, că ar fi fost, împreună cu apostolii Iacov și Petru, să vadă trupul Fecioarei Maria, imediat după moartea acesteia. În *Epistola VII* Pseudo-Dionisie spune că, aflându-se la Heliopolis în timpul crucificării lui Isus Hristos, a văzut o eclipsă de soare ce, conform calculelor ulterioare, nu putea să aibă loc. Toate aceste lucruri au constituit, pentru câteva secole, temeiul de necontestat al datării lor autentice în timpurile apostolice. Autoritatea lor era una apropiată de cea a scripturilor însele.

Pe de altă parte, există argumente, tot textuale, dar mai ales doctrinare, pentru plasarea mult mai târziu a textelor, undeva în secolul V d. Hr. Prima referință directă la textele areopagitice datează din anul 533, când episcopul eretic (monofizit) Sever al Antiohiei încearcă să argumenteze unele opțiuni doctrinare pe baza lor. Nu este lipsit de importanță nici faptul că doctrina pseudo-areopagitică a ridicat unele probleme dogmatice. S-a spus, uneori, chiar că ea ar conține influențe neoplatonice dinspre Proclus (412–485), ultimul conducător al Școlii neoplatonice ateniene, înainte ca aceasta să fie închisă de către împăratul creștin Iustinian și ca ultimii ei reprezentanți să se mute în Persia. Unii exegeți susțin chiar că există pasaje pseudo-areopagitice care redau fidel fragmente întregi din Proclus⁵³.

Abia în perioada Renașterii această origine a fost contestată pentru ca, ulterior, să se accepte plasarea lor temporală prin secolul V. Numele de „Pseudo-Dionisie Areopagitul” este folosit astăzi ca o convenție, adevăratul autor al textelor rămânând necunoscut. Paternitatea areopagitică a textelor a fost pusă la îndoială pentru prima dată în perioada Renașterii, de către Lorenzo Villa (1405–1457), în urma contactului cu variante noi de traducere din limba greacă, prilejuate de exodul intelectualilor bizan-

⁵² Versiunea românească a textelor: Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, Editura Paideia, București, 1996.

⁵³ De exemplu, capitolul 4 din *Despre numirile dumnezeiești* ar prelua aproape ad litteram fragmente din lucrarea lui Proclus *Despre subzistența răului*.

tini în occident. Identitatea autorului rămâne însă necunoscută, prin urmare „Pseudo-Dionisie Areopagitul“ nu înseamnă altceva decât acceptarea, convențională, a numelui folosit inițial, cu rezerva cunoscută. Uneori se folosește „Dionisie Pseudo-Areopagitul“, semn că numele autorului cvasi-anonim ar fi putut să fie foarte bine un „Dionisie“, dar altul decât cel menționat în textul biblic.

Data fiind această situație și, în plus, elementele cert neoplatonice din textele sale, s-a putut spune că Dionisie era un neoplatonic încreștinat. Pe de altă parte, la fel de îndreptățit, se poate susține că avem de-a face cu un creștin „deghizat“, un teolog conștient de misiunea sa, aceea de a câștiga teren în fața sectelor neoplatonice⁵⁴.

Ceea ce se poate totuși spune este că autorul textelor a trăit probabil în ultima parte a secolului al V-lea, aproximativ în aceeași perioadă cu Boethius. Faptul de a prefera să-și ascundă adevărata identitate în spațele unei autorități cum este acest Dionisie biblic nu trebuie privit însă cu suspiciune. A existat, în Evul Mediu, această practică, a unor autori mai puțin cunoscuți, de a atribui propriile lor texte unor autorități consacrate, în semn de prețuire față de acestea sau de adeziune față de poziția lor. Este, de exemplu, cazul lui Toma din Aquino sau Duns Scotus, cărora le-au fost atribuite numeroase asemenea texte. Nu era un act din categoria plagiatului: dimpotrivă, autorul real *renunța* la paternitate, atribuind-o în acest fel unui autor presupus, virtual, unui „nume“, cu ajutorul căruia textul intra mai repede în circuitul dezbaterilor⁵⁵.

Oricine ar fi acest autor, continuăm să-l numim „Pseudo-Dionisie“, în lipsa unui nume real. Textele sale au fost introduse în cercurile intelectuale ale Romei în secolul IX de către Sf. Chiril din Tesalonic⁵⁶, unul din cei doi evangheliști ai slavilor⁵⁷. Deși prima traducere în limba latină a fost

⁵⁴ Prima teză este argumentabilă în ordine istorică: ar fi mai probabil ca un neoplatonic să poată ajunge, în urma convertirii la creștinism, la elaborarea unor texte de asemenea factură. Pe de altă parte, poate fi la fel de îndreptățită teza lui Vladimir Lossky (*Vision of God*, London, Faith Press, 1963, *apud* John Meyendorff, *Op. Cit.*, p. 40) conform căreia un gânditor creștin și-ar fi propus utilizarea ontologiei neoplatoniciene pentru a da o replică „pe măsură“ acesteia.

⁵⁵ După Paul Vincent Spade, *Op. cit.*

⁵⁶ Sf. Chiril și Sf. Metodie au fost doi misionari bizantini importanți ai secolului al IX-lea; în scopul traducerii textelor sacre, ei au inventat primul alfabet slav, alfanetul glagolitic.

⁵⁷ Vezi Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfinții Chiril și Metodie și culturalizarea slavilor*, traducere de Constantin Făgețan, Editura Sofia, București, 2002, p. 95. Tachiaos menționează că informația se păstrează într-o scrisoare de la Anastasie Bibliotecarul către regele Ludovic cel Pleșuv din 875 (n. 184, p. 188).

făcută de bibliotecarul Anastasius⁵⁸, influența sa imensă asupra gândirii scolastice se va datora traducerii lui Ioan Scottus Eriugena. Astfel, deși nu Eriugena a fost primul traducător al lui Dionisie, el a fost cu siguranță cel care l-a consacrat. În acest fel, Pseudo-Dionisie (prin Eriugena) reprezintă, alături de Boethius, o punte semnificativă între gândirea greacă și speculația teologică rațională a Occidentului medieval.

Textele traduse de către Eriugena constau în zece scrisori și patru tratate: *Despre numirile dumnezeiești*; *Despre teologia mistică*; *Despre ierarhia cerească*; *Despre ierarhia bisericească*.

5.2. Trei atitudini față de predicăție

Primul text pseudo-areopagitic semnificativ, din punctul de vedere al istoriei filosofiei, este cel despre „numirile dumnezeiești”, termenul „numiri” însemnând aici *predicate* sau atribute. Tema cărții este prin urmare axială: ce putem predica sau enunța, cu adevărat, despre Dumnezeu? Pseudo-Areopagitul va încerca să cuprindă ambele variante de răspuns, atât cea negativă, cât și cea pozitivă, într-o doctrină mistică cu puternice accente neoplatonice. Dumnezeu este supra-ființial, deci nu poate fi numit sau cunoscut, dar în același timp El ne-a revelat adevăruri pe care trebuie să le luăm ca atare. În detaliu, se pot distinge trei tipuri de atitudini față de posibilitatea atribuirii numelor lui Dumnezeu: (a) despre Dumnezeu nu se poate spune nimic; (b) putem afirma despre Dumnezeu numai ceea ce El însuși ne-a revelat, în Scripturi; (c) putem vorbi despre Dumnezeu indirect, *prin* ceea ce știm despre creația sa: Dumnezeu ca și *cauză* și *scop*.

5.2.1. „Cunoașterea” negativă (mistică) a lui Dumnezeu.

În primul rând, Dumnezeu este de nerostit, ceea ce înseamnă că nu putem afirma nimic despre El, căci nu i se aplică nici un predicat. Dumnezeu nu poate fi cunoscut cu adevărat decât *prin revelație*. Ceea ce

⁵⁸ Informație prezentă la A. Sigmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der Lateinische Kirche bis zum zwölften Jahrhundert, Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie*, 5, München, 1949, pp. 189–192. Apud Anthony-Emil N. Tachiaos, *op. cit.*, n. 184, p. 188.

dobândim prin revelație este însă o plinătate absolută, căreia atribuirea de predicate îi este imposibilă. Dumnezeu fiind desăvârșit, este *totul*; prin urmare predicatele nu i se pot *adăuga* ci *retrage*, lua din El: tot ceea ce este predicat este de fapt *luat* din Dumnezeu, nu *adăugat*, El fiind temeiul tuturor. Trebuie deci să conștientizăm că, atunci când folosim predicate vorbind despre Dumnezeu, noi încălcăm funcția lingvistică a acestora; nepunându-se adăuga, ele se *extrag*⁵⁹.

Tot ceea ce putem face este prin urmare să *retragem* predicate, adică să negăm totul, ceea ce se întâmplă în textul *Teologia Mistică*. Această imposibilitate nu se datorează ignoranței noastre ci *incompatibilității* principale între mintea noastră și Dumnezeu. De fapt, Dumnezeu nu este de natură inteligibilă, motiv pentru care în El nu este nimic *de cunoscut*.

Adevărurile despre Dumnezeu sunt de nerostit și de necunoscut. Ele depășesc puterile noastre intelectuale, deoarece înțelegerea noastră este una *logică*, adică una ce se folosește de *argumente*, altfel spus, una care implică *temporalitatea* și presupune adăugarea succesivă de cunoștințe. Or, Dumnezeu este supra-ființial, mai presus de orice minte umană, este Unul, situat *dincolo* de tot ceea ce am putea noi cuprinde cu înțelegerea discursivă și sintetică. Aceasta este așa-numita teologie negativă sau *apofatică*, în acord cu care lui Dumnezeu nu i se poate atribui nici un predicat, El fiind situat deasupra oricărei ființe⁶⁰. În acest sens, ființa este identificată cu creatura, prin urmare *a ființa* înseamnă *a ființa într-un mod anume*.

⁵⁹ Aceasta este „schema” gândirii apofatice, utilizată oarecum mascat și de Anselm în „argumentul” său ontologic: funcția predicativă a limbajului fiind una *sintetică* (de „adăugare”), ea nu mai poate fi utilizată în cazul în care subiectul *conține în sine* (în mod neaccidental) o anumită însușire. Deoarece cunoașterea discursivă se bazează pe funcția sintetică a predicabilității, în cazul lui Dumnezeu limbajul este inutilizabil, el nu are valoare cognitivă. În Dumnezeu sunt prezente toate realitățile (care în lucruri „lipsesc” deoarece ființa lor nu are autonomie, de aceea trebuie „adăugate” predicțional), ceea ce înseamnă că nici predicatele nu mai îndeplinesc funcția lor sintetică. Ea se transformă într-o funcție *analitică*, de *extragere* sau de separare. Or, pentru a se putea *separa* ceva, subiectul trebuie să fie *dinainte* cunoscut. Nu discursiv, căci aceasta ar însemna *sintetic*. Deci numai revelat, adică *acceptat dinainte*, ca întreg. Teologia negativă este deci o exercitare a funcției analitice a limbajului, cu valoare explicativă și nu cognitivă (judecățile analitice „nu adaugă nimic la cunoaștere”, cum va spune Kant). Pentru a accede la gândirea de tip areopagitic și anselmian este deci necesară acceptarea faptului că judecățile analitice sunt condiționate de *iluminare* sau revelație.

⁶⁰ Prin opoziție, teologia *catafatică* sau pozitivă consideră că lui Dumnezeu îi pot fi atribuite *toate* predicatele posibile, deoarece El este creatorul și temeiul lor, fiind Verb ce conține tot ceea ce ar putea fi predicat vreodată.

Dumnezeu este deasupra oricărui mod de ființare, prin urmare „supraființial“, de aceea nu se poate predica nimic⁶¹.

Ceea ce putem noi ști despre Dumnezeu nu se datorează puterii noastre de înțelegere ci faptului că Dumnezeu *vrea* să se facă înțeles, „pe măsura fiecărei minți“. Cunoașterea are loc deci prin *iluminare* și nu prin puterea noastră. De aceea, singurele adevăruri pe care le putem predica despre Dumnezeu sunt cele din Scripturi. Adevărurile din scriptură sunt adevăruri *revelate*, date nouă de către divinitate și *nu* dobândite de noi prin vreun efort cognitiv.

Nici nu am putea îndrăzni, de altfel, să afirmăm despre Dumnezeu mai mult decât El însuși a revelat, deoarece prin revelație Dumnezeu a *transpus* anumite adevăruri despre El, le-a făcut accesibile nouă. Mai mult decât atât nu putem cunoaște deoarece natura lui Dumnezeu este *deasupra* oricărei realități compatibile cu intelectul nostru: deasupra lumii materiale, deasupra esenței și inteligibilității. El este cauza tuturor ființelor dar nu este ființă, ci mai presus de aceasta⁶². Prin urmare, noi nu putem intra în contact cu Dumnezeu pe cale intelectuală, ci dimpotrivă, prin efort mistic, de unire afectivă; cunoașterea mistică este nemijlocită, non-predicațională, singura cale de a accede la Dumnezeu. Este un „salt“ ontic asumabil numai ca *experiență* directă, singura cale de dobândire a înțelegerii lui Dumnezeu. De aici urmează, de fapt, succesiunea de „negări“ sau desprinderi de predicate, în chip analitic. Forma explicită a negării atributelor lui Dumnezeu este de fapt un refuz secvențial al utilizării acestora, o constatare a non-funcționării lor:

- | | | |
|---------------------------------|-----------------|---|
| 1. „Dumnezeu nu este P1“ | înseamnă | „P1 este non-predicabil despre Dumnezeu“ |
| 2. „Dumnezeu nu este P2“ | înseamnă | „P2 este non-predicabil despre Dumnezeu“ |
| ... | | |
| <u>n. „Dumnezeu nu este Pn“</u> | <u>înseamnă</u> | <u>„Pn este non-predicabil despre Dumnezeu“</u> |
- Nici un predicat nu este predicabil despre Dumnezeu (unde „P“ înseamnă „predicat“ iar „predicabil“ are sensul de „predicabil în mod sintetic“)*

⁶¹ Această teologie negativă o va prelua și Scotus Eriugena, traducătorul în latină al textelor pseudo-areopagitice, încercând însă să o echilibreze cu teologia pozitivă, prin doctrina „hiperesențialității“. Aceste două modalități de raportare la Dumnezeu, pozitiv, respectiv negativ, sunt pline de consecințe în istoria filosofiei. Ele vor marca întreaga scolastică, dar nu numai. Este interesant de discutat dacă la Spinoza, de exemplu, avem sau nu de a face cu o formă modernă a teologiei pozitive, în care Dumnezeu sau substanța este, pentru intelectul nostru, *atribute*.

⁶² Această teorie a supra-ființialității, întâlnită și la Grigore de Nissa, are afinități cu gândirea neoplatonică.

În acest sens, „cunoașterea negativă” poate fi înțeleasă ca o secvență de felul următor: 1) Revelație, adică experiență mistică, însemnând cunoașterea personală, non-discursivă a lui Dumnezeu, „întâlnirea” sau vederea față în față (cadrul acestei întâlniri fiind unul liturgic); 2) prezența, în mintea celui care a avut această experiență, a unei reprezentări sau „noțiuni empirice” despre Dumnezeu ca totalitate („Unul”); 3) identificarea și extragerea oricărui predicat posibil, *numai* din această reprezentare, predicate care însă *provin* din reprezentare și deci nu mai pot fi „atribuite” înapoi deoarece aceasta ar însemna o „sinteză”, care este imposibilă, deoarece tocmai experiența inițială este cea care a „scurtcircuitat-o”. Acest al treilea pas este „negarea” sau apofatismul cu sensul de recunoaștere a faptului că predicatele (având, ca predicate, o funcție sintetică) nu mai pot fi utilizate despre Dumnezeu.

Teologia negativă, ca rezultat al experienței mistice, este un fapt paradoxal: dacă *cunoașterea* înseamnă obținerea mentală a unui concept cât mai complet prin adunarea succesivă a tuturor notelor posibile (adică adăugarea sintetică a predicatelor), Dumnezeu este incognoscibil. Dacă cunoașterea înseamnă experiență sau „vedere directă”, atunci Dumnezeu poate fi cunoscut dar adăugarea de predicate nu poate fi decât un proces ulterior și oricum inutil.

5.2.2. „Cunoașterea” pozitivă ca laudă a lui Dumnezeu.

Este totuși posibilă afirmarea unor adevăruri despre Dumnezeu. Avem la dispoziție adevăruri și nume *revelate*, pe care le putem folosi, fără ca prin aceasta să numim însă natura internă a Lui. Aceste adevăruri nu desemnează decât felul în care Dumnezeu este relaționat cu Ființa și ele nu ne-au fost revelate decât pentru a-l lăuda pe Dumnezeu. Este prin urmare lipsit de înțelepciune să credem că este posibil să înțelegem vreodată cu adevărat pe Dumnezeu. Nu putem să pronunțăm, în privința Lui, decât *laude*. Îl lăudăm, pe de o parte, ca pe cel *Fără nume*, pe cale mistică. Dar îl lăudăm, pe de altă parte, *numind* ceea ce lăudăm. În măsura în care ne folosim de numele divine ca *obiect al laudei noastre*, acestea sunt adecvate; mergând mai departe, adică încercând să *înțelegem* pe Dumnezeu însuși din aceste nume, eșuăm, căci aceste nume revelate (Ființă, Viață, Lumină, Adevăr) nu ne-au fost date pentru a le înțelege. Ele nu au valoare gnoseologică.

Se afirmă apoi (al doilea fel de cunoaștere pozitivă) că putem vorbi despre Dumnezeu în calitatea Lui de *cauză* a toate cele ce sunt. Când spunem însă că Dumnezeu este „Creator“, prin aceasta noi nu afirmăm nimic despre natura internă a Lui, ci afirmăm, din nou, doar felul în care El se relaționează la lucruri: creându-le. Pronunțând termenul de „Creator“, noi nici nu îl numim, de fapt, pe Dumnezeu, ci facem o referire indirectă la *lucruri*.

Astfel, avem la dispoziție nume ce desemnează Creația, deoarece știm că Dumnezeu este *cauză* a tuturor ființelor, ceea ce înseamnă că „pro-nia bunătații lui Dumnezeu“ trebuie *lăudată* prin tot ceea ce reprezintă creatura („din toate cele cauzate“). Pentru aceasta, noi avem la dispoziție nu numai numele revelate ale lui Dumnezeu, dar și creația sa, care poate fi cunoscută *ca și creație* și trebuie cunoscută pentru a *lăuda* Creatorul. Este foarte important să percepem aici nuanța din textul pseudo-areopagitic: teologia pozitivă, ca și cunoaștere a *creaturii* (ceea ce, pentru scolastici, va însemna: *științele*) are ca scop *lauda* adusă lui Dumnezeu. Avem nevoie de nume pe care să le pronunțăm atunci când lăudăm Creatorul, de aceea Dumnezeu și-a revelat anumite atribute. Totuși, aceste atribute nu sunt ale lui Dumnezeu însuși, ele sunt atribute ale *creației* sale. Tot ceea ce putem *afirma* despre Dumnezeu, afirmăm de fapt despre ființă, adică despre creație, în măsura în care Dumnezeu se face manifest prin ea.

Astfel, Dumnezeu poate fi identificat ca obiect al laudei noastre în calitate de *cauză* și, numai astfel, spunem că El este bun, frumos, înțelept, iubit, Dumnezeul dumnezeilor, Domnul domnilor, Sfântul sfinților, Cel veșnic, Cel ce este, Cauzatorul veacurilor, Dăruitorul vieții, Înțelepciunea, Mintea, Rațiunea (Cuvântul), Cunoșcătorul, Puterea, Stăpânitorul, Împăratul împăraților, Cel Vechi de Zile, Neîmbătrânitor, Neschimbabil, Mântuirea, Dreptatea, Sfințenia, Răscumpărarea, Cel mai mare, „Adierea subțire“. Această listă este de fapt virtual nesfârșită. Dumnezeu este „toate cele ce sunt și nimic din cele ce sunt“. De aceea, lui Dumnezeu i se potrivește și lipsa numelui dar și toate numele celor ce sunt.

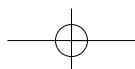
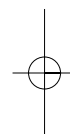
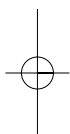
În al treilea rând, Dumnezeu poate fi identificat ca *scop*, ca finalitate a universului. În acest sens, ne putem referi la Dumnezeu nu prin faptul că a creat, ci prin faptul că toate se vor întoarce la El. Este tema celor două cărți pseudo-areopagitice despre *Ierarhii*, în care Dumnezeu este numit „fericire“ sau „bine“, cu referire, iarăși, nu la natura internă a lui Dumnezeu, ci la *scopul* sau *menirea* creaturilor.

Dumnezeu nu este compus, diferitele nume care I se aplică în Scripturi nu se referă la *părți* sau *proprietăți distincte* ale lui Dumnezeu. Ele trimit la Dumnezeu ca la un întreg, diversitatea sugerată prin multitudinea numelor fiind specifică numai *punctelor noastre de vedere*.

*

* *

Desigur, doctrina lui Pseudo-Dionisie Areopagitul este mult mai complexă, ea conținând dezvoltări, până la ultimele consecințe, ale acestor atitudini față de cunoașterea lui Dumnezeu. În detaliu, ele prezintă un interes în primul rând teologic. Ceea ce ne interesează însă, pentru istoria filosofiei, este această „axiomatică” menționată, conținând principalele teme care vor interveni din nou la Ioan Scotus Eriugena și, prin el, vor fi „moștenite” de către Scolastica clasică.



6. BOETHIUS

6.1. Viața și opera.

Deși aparține, cronologic, patristicii târzii, Anicius Manlius Severinus Torquatus Boethius este primul gânditor preocupat de o problemă specific scolastică, utilizând, în plus, o metodă scolastică de organizare a discursului. Astfel, la Boethius apare pentru prima dată o discuție detaliată a *problemei universalilor*, o încercare consecventă de a echilibra raportul dintre filosofia antică și doctrina creștină și, cu atât mai semnificativ, încercări de a argumenta *rațional* (spre deosebire Augustin, la care predomină alegoriile și analogiile) opțiunea pentru anumite adevăruri. Din punctul de vedere al *metodei*, Boethius pare a fi primul gânditor care își organizează discursul sub formă de *quaestiones*, adică sub forma unor întrebări. Din aceste motive, plasarea lui, de către unii autori, la începutul scolasticii timpurii, nu este atât de eronată pe cât ar părea la prima vedere.

Boethius s-a născut la Roma în jurul anului 480 și a murit în 524 sau 526, deci aproximativ un secol după Augustin. Provenea dintr-o familie romană înstărită, din protipentada politică, ținând de neamul *Anicii*, fiind crescut însă de un anume Symmachus, după ce tatăl său moare. Tatăl său fusese consul, ceea ce devine și Boethius în anul 510, cei doi fii ai săi

urmând aceeași carieră unsprezece ani mai târziu. Soția sa se numea Rusticiana.

Perioada în care trăiește Boethius este una de criză pentru Imperiul Roman de Apus, acesta fiind guvernat, încă din anul 493, de către ostrogotul Teodoric, în urma cuceririi Romei. Teodoric s-a numit „rege“ și nu împărat iar guvernarea și-o exercita de la Ravena în loc de Roma. Ostrogoții, ca de altfel tot neamul goților, practica arianismul, acesta fiind principalul motiv pentru care guvernarea lor nu era dorită. Din alte puncte de vedere, Teodoric poate fi considerat unul din conducătorii luminați ai Romei.

Sub Teodoric, Boethius a deținut o funcție publică foarte importantă, cea de *Magister officiorum*, având responsabilități militare (supravegherea gărzilor palatului Imperial) și civile (administrarea relațiilor dintre Palat și guvernatorii provinciali precum și supravegherea executării ordinelor împăratului).

Cariera politică a lui Boethius s-a sfârșit tragic, în urma unei acuze de conspirație. La un moment dat unul din senatori, Albinus, este acuzat de întreținerea unei corespondențe conspirative cu împăratul Justinian al Imperiului de Răsărit. Boethius ia apărarea acestui senator dar este acuzat și el de complicitate și aruncat în închisoare. Au existat și substraturi teologice ale acestei acuze, știut fiind faptul că Teodoric (ca și toți ostrogoții încreștinați, de altfel) practica arianismul. În închisoare el scrie celebra sa *Consolare a filosofiei*. Este condamnat la moarte prin decapitare.

Opera lui Boethius este una amplă, dar nici pe departe terminată, gândindu-ne că proiectul său fusese acela de a traduce complet operele lui Platon și ale lui Aristotel și de a demonstra unitatea celor două filosofii. În afară de *Consolarea filosofiei*, scrisă în timpul detenției, Boethius a lăsat tratate teologice, logice și matematice. Tratate teologice: *Contra lui Eutyches și Nestorius*; *Cum sunt bune substanțele întrucât sunt, deși nu sunt substanțial bune?*; *Dacă Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt se predică substanțial despre Divinitate*; *Cum este Treimea un singur Dumnezeu și trei dumnezei*; *Despre credința cunivarsală*.

Preocupările de logică ale lui Boethius sunt ilustrate de câteva tratate despre silogismele categorice și ipotetice, dar în primul rând de lucrări exegetice: traduceri și comentarii ale unor lucrări aristotelice (*Categorii*, *Despre interpretare*, *Analiticele*, *Topica*), traducerea și comentariul *Isagogei* lui Porfir, comentarii la *Topica* lui Cicero. Mai menționăm *Despre instituirea matematicii* și *Despre instituirea muzicii*, tratatele sale matematice.

Cel mai interesant lucru cu privire la Boethius este poate capacitatea sa de a cuprinde, în interiorul aceluiași crez, filosofia antică („păgână”) și religia creștină. El scrie tratate despre natura trinității și în același timp prețuiește platonismul, aristotelismul, cunoaște gândirea stoică și epicureică. S-a și spus, de altfel, că Boethius poate fi considerat ultimul filosof antic și primul scolastic. Academia platonicească din Atena exista încă în timpul vieții lui Boethius⁶³ (unde este probabil ca acesta să fi învățat) iar Crezul de la Niceea (325) fusese deja elaborat.

6.2. „Consolarea filosofiei“.

Boethius a scris acest text în închisoare, aflându-se în așteptarea executării sentinței. Ulterior, textul va deveni foarte popular iar Evul Mediu va afla, din el, ideile platoniciene fundamentale. Preluând teoria augustiniană asupra originii răului, Boethius se întreabă de ce există totuși suferința umană și prosperitatea celor care întorc spatele lui Dumnezeu, aluziile clare fiind îndreptate către lumea decadentă a vremii sale⁶⁴. Deși augustiniană în principiu, cartea lui Boethius este influențată de teme ale gândirii grecești (în unele locuri atribuie răul ignoranței, pentru ca la un moment dat să preia doctrina creației din *Timaios*). Pe de altă parte, trimiterele explicite la Scripturi sunt aproape absente, motivele pentru acest lucru nefiind cu totul clare; se presupune, totuși, că, scriind textul în închisoare, Boethius nu a avut posibilitatea de a cita decât din memorie și, pentru a nu deforma textul biblic, a preferat să nu-l menționeze. Filosofia, personificată, este însă tema principală a cărții, Boethius dovedind o cunoaștere extrem de vastă a gândirii grecești.

Autoritatea *Consolării filosofiei* a fost imensă în tot Evul Mediu. După Biblie, a fost cartea cea mai citită, traduceri ei timpurii în limbi populare⁶⁵ dovedind autoritatea de care se bucura. Toma din Aquino, în mod special, va fi profund tributar lui Boethius.

⁶³ Academia va fi închisă abia în anul 529 de către Împăratul Iustinian (527–565).

⁶⁴ O altă scriere din epocă, „*Despre guvernarea lui Dumnezeu*”, aparținând lui Salvianus (400–480), preot creștin, este relevantă pentru înțelegerea atmosferei epocii și mai ales pentru „suferința” menționată de acesta.

⁶⁵ În secolul IX a fost tradusă în limba engleză, în secolul X în limba germană iar în secolul XIII în franceză. Prima tipărire, bilingvă, datează din 1473, la Nürnberg (cu doisprezece ani înaintea tipăririi ediției complete a *Summe Theologiae* a lui Toma din Aquino).

6.2.1. *Filosofia este superioară poeziei.*

Secțiunile cărții sunt scrise, alternativ, în versuri și proză, afișând o dialectică specială între inspirația poetică și înțelepciunea discursivă. Totul începe cu o poezie ce deplânge starea jalnică a lui Boethius în închisoare. „Inspirația poetică“ este însă întreruptă de apariția unei viziuni: o „femeie distinsă la înfățișare, cu ochii arzători și cu priviri mai presus de felul obișnuit al oamenilor, cu o culoare vie și respirând o nesecată vigoare“. Era Filosofia, pe al cărei veșmânt stăteau scrise literele grecești π și ϑ , de la *πρακτική* respectiv *θεωρητική*, cele două feluri de filosofie (practică și teoretică). În mâna dreaptă ea poartă o carte iar în stânga un sceptru, simboluri ale învățării și puterii (filosofia ca „regină“ a științelor).

Înainte de această apariție, Boethius scrisese versuri, ca un bolnav căruia nu îi mai rămăsese decât tânguirea îndulcită de rimă, asupra căruia stăteau muzele poeziei dictându-i cuvinte potrivite lacrimilor sale. Apropiindu-se, Filosofia strigă dușmănos: „Cine a îngăduit să se apropie de bolnav aceste curtezane de teatru, care nu numai că nu i-ar liniști durerile prin nici un remediu, dar chiar i le-ar mări mai mult cu veninuri dulci?“⁶⁶

Ne amintim, Socrate se aflase într-o situație identică, atunci când, așteptându-și executarea, este surprins de vizitatorii săi scriind versuri deoarece — mărturisește el abia acum — îl bântuise „toată viața un anume vis care, sub înfățișări schimbătoare, îi dădea de fiecare dată același îndemn: «Socrate, arta Muzelor să fie sânguină ta»“⁶⁷. Nu altceva face Boethius care, aflat în ultimele momente ale vieții, precum Socrate, încearcă să desăvârșească pregătirea sa pentru moarte. Lucrurile se schimbă însă aici în momentul apariției Filosofiei. Socrate se declarase oarecum nelămurit dacă visul său avea în vedere arta Muzelor în sens obișnuit (al alcătuirii versurilor sub inspirația „nebuniei poetice“ — în termenii lui Platon) sau numai înțelepciunea dialectică, pe care o practicase oricum

⁶⁶ Toate fragmentele boethiene din *Consolarea filosofiei* sunt preluate din ediția: Boethius și Salvianus, *Scieri. Articole teologice și Mângâierile filosofiei. Despre Guvernarea lui Dumnezeu*, Cuvânt înainte de I.P.S. Dr. Nicolae Corneanu, traducere, note și comentarii de prof. David Popescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992. Citatul de față, p. 63.

⁶⁷ Platon, *Phaidon*, 60e-61a, traducere de Petru Creția, în *Opere*, IV, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1983.

mereu. Abia după ce bea otrava — aflat deci pe jumătate „*dincolo*“, Socrate pare să înțeleagă, totuși, ceva, anume că Asclepios (zeul sănătății) îl ajutasă să se vindece de „nebulie“: cu ajutorul prietenilor săi depășise „momentul poetic“ și se adâncise în dialectică, discutând despre eternitatea sufletului. Așa că ultimele cuvinte ale lui Socrate („Îmi sunt dator lui Asclepios un cocoș, vă rog să nu uitați să i-l dați“⁶⁸) arată această încredințare finală că visul indicase înțelepciunea discursivă și că, în ultimul moment, scriind versuri, avusese o „rătăcire“ (boală) din care fusese scos.

Ceea ce i se întâmplă lui Boethius repetă, aproape identic, scenariul și destinul socratic. Filosofia intervine mâniașă alungând Muzele poeziei ca pe niște „curtezane de teatru“ și acuzându-le că ele nu poartă altceva decât „spinii sterili ai pasiunilor“, ucid rodul bogat al rațiunii și „mințile oamenilor le obișnuiesc cu boala“. Muzele poeziei avuseseră *nerușinarea* să se apropie tocmai de sufletul ales al lui Boethius. „Dacă mângâierile voastre ar răpi pe un profan, cum faceți de obicei, mi-ar fi mai puțin greu de suportat, fiindcă prin aceasta opera mea n-ar fi atinsă deloc“ — spune Filosofia într-un exces de supărare.

Cu alte cuvinte, trebuie să înțelegem de aici că Poezia este incompatibilă cu Filosofia. Muzele poeziei au dreptul numai — ca niște femei ușoare — să aline suferințele celor profani. Ele sunt cântărețele soartei, instabile și înșelătoare: „Aceasta este puterea mea, acesta e jocul meu continuu: învârtesc o roată cu cercuri repezi, mă bucur să schimb pe cele de sus jos și pe cele de jos sus. Urcă-te dacă vrei, dar cu condiția ca să nu ți se pară nedrept să te cobori, când rațiunea jocului meu o va cere“⁶⁹ — vorbește însăși soarta prin intermediul lor. De oamenii aleși, de cei hrăniți „cu învățături eleatice și academice“, aceste curtezane n-au voie să se apropie⁷⁰.

Problema raportului între cultura filosofică și cultura literar-retorică nu este nouă la Boethius, nici măcar la Augustin (care „optase“ și el pentru „convertirea la filosofie“, după o îndelungă practicare a retoricii), ci datează din perioada începuturilor culturii antice: eleații se opun adepților lui Protagoras, Platon se afirmă ca un oponent consecvent al

⁶⁸ Platon, *Phaidon*, 118a (ediția citată).

⁶⁹ Boethius, *Consolarea filosofiei*, cartea a II-a, proza II (ediția citată, p. 82).

⁷⁰ Alungarea poeziei de către filosofie este sugerată și de faptul că, din cele cinci cărți ale tratatului, numai prima începe cu o poezie (cea inițială, inspirată de muze înainte de apariția viziunii Filosofiei). Restul încep cu proze.

sofiștilor. Cultura latinilor, departe de a fi o simplă formă epigonală a celei grecești, izomorfă, totuși, în anumite aspecte, se formează între limitele aceleiași opoziții: cultură „literară”, oratorică, *versus* cultura filosofică. După ce Socrate luptase împotriva sofiștilor iar Platon împotriva lui Isocrate, îi regăsim pe latini grupați în jurul acestor două idealuri: Seneca (reprezentând o cultură filosofică totuși incomplet degajată de oratorie) se distanțează de tatăl său, Seneca Retorul; Marc Aureliu se opune maestrului său Fronto, retor; Augustin se opune lui Symmachus și lui Praetextatus⁷¹. Boethius, prin *Consolarea filosofiei*, părăsește delectările Muzelor poetice în favoarea unei „doamne” mai alese: Filosofia.

Splendoarea inegalabilă a acestei alegorii este în măsură să dea o cheie de interpretare întregului text. Oarecum tot pe urmele lui Socrate, Filosofia îl scoate pe Boethius din „letargie” spunându-i că „este timpul leuirii, nu al plânsului”. Ceea ce urmează reprezintă dialectica boethiană a „pregătirii pentru moarte”.

6.2.2. „Consolarea” ca pregătire mentală pentru moarte prin întărirea convingerilor.

„Ieșirea din boală” a lui Boethius înseamnă *modificarea atitudinii față de problema morții*. „Leacurile” pe care i le pregătește Filosofia nu sunt nici versuri menite a ușura suferința (căci aceasta nu ar însemna decât păstrarea spiritului într-o stare inferioară, aceea în care moartea este înțeleasă ca o catastrofă), nici oblojiri trupesti menite a amorți durerea (aceasta ar însemna grăbirea morții dar într-un mod pur trupesc, deci acceptarea unei semnificații pur materiale a morții). Moartea trebuie acceptată în mod filosofic, adică înțelept.

Precum în dialogul *Phaidon* al lui Platon, prima problemă care trebuie lămurită este: „ce înseamnă să mori?” *Proza V* a cărții anunță intenția Filosofiei de a-l „converti” pe Boethius, adică de a-i schimba dispoziția mentală, aceasta însemnând pregătirea pentru *înțelegerea* caracterului real al morții. Primul pas este *eliminarea pasiunilor*, care, cum s-a văzut, fuseseră întreținute de către muzele poetice: „fiindcă multe sentimente te apasă greu și pentru că te trag în toate părțile durerea, mânia, tristețea, cum ești

⁷¹ Henri Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Dragan Stoianovici și Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 1997, pp. 20–23, 82–89, 147–150.

acum la minte nu-ți sunt încă prielnice leacuri tari“ (Cartea I, proza V)⁷². Eliminarea pasiunilor este necesară deoarece, pentru acceptarea sensului real al morții, intelectul trebuie să devină unul *agent*.

Pentru aceasta este necesară identificarea prealabilă a structurii de bază a credințelor lui Boethius. Filosofia vrea să știe *care sunt convingerile* interlocutorului său, pentru a-i putea alunga pasiunile. Boethius înțelege intelectul în manieră aristotelică: atâta timp cât este *afectat*, este intelect pasiv sau pasional, incapabil să acceadă la principii; neafectat, este un intelect agent, posesor al principiilor. Eliminarea sentimentelor sau pasiunilor are tocmai această miză: transformarea mentală, activarea intelectului.

Proza VI a cărții I este un dialog de factură aproape platoniciană în care Filosofia obține un profil spiritual al interlocutorului printr-o serie de întrebări socratice, structurabile, împreună cu răspunsurile lor, într-un adevărat proiect de *Summă*.

- 1) „Dacă lumea este haotică sau rațională“, la care Boethius răspunde că lumea este guvernată rațional de către Dumnezeu.
- 2) „Cum conduce Dumnezeu lumea?“ — Boethius ezită. Filosofia va detalia problema.
 - 2a) „Dacă lumea are un început“, la care Boethius spune că da, începutul este Dumnezeu.
 - 2b) „Dacă lumea are o finalitate“, la care Boethius ezită din nou. Filosofia va intra într-o sub-temă, cea a omului.
 - 2bi) „Dacă-ți amintești că ești om“. Boethius confirmă, acceptând și termenul de „amintire“, ce trimite direct la strategia socratică a „moșirii“ adevărului.
 - 2bii) „Ce este omul?“ — „Un animal rațional și muritor“, vine răspunsul doct al lui Boethius.
 - 2biii) „Ce altceva este omul?“ — întrebare la care Boethius se oprește, răspunzând, precum sclavul lui Menon: „nu-mi mai amintesc nimic“.

În urma acestui schimb de replici, Filosofia spune că a identificat două părți slabe ale lui Boethius: că ignoră care este finalitatea lumii și, a doua, că a uitat cum este condusă lumea. Aceste două probleme anunță, în mod implicit, planul de lucru al cărții (până la Cartea a III-a inclusiv). Ceea ce va trebui să înțeleagă Boethius constituie tocmai problemele asu-

⁷² Boethius, *Mângâierile filosofiei*, ediția citată, p. 75.

pra cărora *Consolarea filosofiei* va desfășura lungi succesiuni de întrebări și răspunsuri.

În cele din urmă Boethius va găsi răspunsul la cele două probleme: finalitatea lumii este binele, adică fericirea, adică Dumnezeu, iar *modul* în care conduce Dumnezeu lumea este *în acord cu binele*. Până acolo, însă, va parcurge câteva etape: purificarea intelectului de pasiuni, întărirea și clarificarea convingerilor corecte, identificarea unei definiții adecvate a fericirii și binelui.

Filosofia împinge discuția înspre contextul creștin al problemei. Această manieră de a arăta că adevărurile credinței izvorăsc în mod natural din cele ale filosofiei este o notă de stil generală a cărții, motiv pentru care acest text a putut fi considerat exemplar de către scolastici. Întreaga gândire medievală va parcurge, în diferite moduri, un efort similar.

6.2.3. Purificarea intelectului de pasiuni.

Eliminarea pasiunilor este pasul necesar în vederea pregătirii intelectului pentru înțelegerea problemelor restante. Adevărurile cunoscute de Boethius sunt încă incomplete, deficiență care atrage după sine necesitatea desăvârșirii lor, nu însă înainte de finalizarea pomenitei „purificări” a intelectului de pasiuni.

Cartea a II-a a *Consolării*... va fi prin urmare abia „trecerea” spre discuția finală, filosofică, numită de Filosofie „leacul cel tare”. Până acolo însă este nevoie de purificare, de „leacul cel slab”, constând într-un dialog despre soartă și nedreptățile ei. Deosebirea față de prima poezie, în care Boethius deplângea situația în care se află, este că acum Filosofia îl va ajuta să înțeleagă caracterul efemer și lipsit de autenticitate al atracțiilor vieții, într-un stil ce amintește de gândirea stoică: „Este nenorocire numai ceea ce consideri ca atare și, dimpotrivă, orice soartă este fericită când este suportată de un suflet stăpân pe sine”⁷³.

Prezența argumentelor și parafraselor de tip stoic în această secvență a dialogului reprezintă o opțiune interesantă, din care trebuie să înțelegem în primul rând rolul pe care Boethius îl acordă acestui tip de filosofie: gândirea stoică are funcția de a elibera intelectul de „legătura” cu lucrurile, de dependența față de lumea materială. O funcție purificatoare sau mai degrabă „nivelantă”, am spune, prin care intelectului i se smulge

⁷³ Boethius, *Mângâierile filosofiei*, ediția citată, cartea II, proza IV, p. 87

prejudecățile legate de valoarea lucrurilor sensibile. Nu mai mult, însă, deoarece, odată imunizat față de aparentele nenorociri, intelectul are nevoie de altceva. Meșteșugul stoic este numai „leacul cel slab“, instrumentul prin care intelectului i se „taie“ legăturile cu scoarța terestră, pentru a putea ulterior să se înalțe spre adevărata lui patrie:

„Minții tale îi voi da aripi prin care să se poată înălța ca, după ce îi vei învinge tulburarea, să te întorci în patrie sănătos, condus de mine, pe drumul meu și chiar cu mijloacele mele de călătorie”⁷⁴.

Ceea ce urmează ține de dialectica platoniciană, „leac puternic“ pentru care Boethius va fi pregătit treptat. Intelectul lui Boethius trebuie desprins de lucrurile sensibile și de atracțiile care îl leagă de viață, — de „amintire“, cum spune Filosofia — pentru a putea face față acelei discuții care să-l conducă spre recunoașterea⁷⁵ adevăratei fericiri.

6.2.4. Despre natura fericirii.

Începând cu Cartea a III-a este vorba despre așa-numitele „leacuri tari“, în primul rând vechea problemă: „Ce este fericirea?“. Fericirea înseamnă căutarea binelui, spune Boethius pe urmele lui Aristotel, dar nu a felurilor „bunuri“, care sunt numai căi, ci a Binelui suprem, ca stare rezultată din reunirea *tuturor* bunurilor.

Nici avuția, nici onorurile, nici puterea, nici plăcerile, nu reprezintă bunuri în sine ci mai degrabă iluzii. Ele pot fi cel mult *stări* ale binelui, „umbre“, dar nici una dintre ele nu duce spre fericire dacă sunt dorite ca atare. Iluzia (deci imperfecțiunea lor) constă în faptul că fiecare dintre aceste „bunuri“ este strâns legat de o nedreptate: acumularea avuției

⁷⁴ Boethius, *Mângâierile filosofiei*, ediția citată, cartea IV, proza I, pp. 130–131. Este cel puțin interesant să se observe reapariția metaforei „aripilor“ intelectului în gândirea empiristă modernă și în criticismul kantian. Acolo, însă, ea va fi utilizată invers: intelectul va avea nevoie de „plumb“ pentru a i se curma zborul spre acele înălțimi unde el nu mai funcționează autonom. Aici, la Boethius, este dezirabil ca intelectul să se lase condus în zbor de „mijloacele de călătorie ale Filosofiei“. Dincolo, la Kant, va fi dezirabil ca intelectul să refuze aceste mijloace deoarece ele sunt în afara controlului său.

⁷⁵ Pasajul din proza I a cărții a III-a este platonician prin structură. Filosofia îi spune lui Boethius că sufletul lui „visează“ la adevărata fericire dar nu o poate recunoaște, stăpânit fiind de aparențe. Apare și metoda analogiei din dialogul platonician *Republica*, în momentul în care Filosofia anunță că se va strădui să-i zugrăvească „starea care îi e mai cunoscută“, pentru ca, după ce va muta ochii în partea opusă, să poată recunoaște chipul adevăratei fericiri (v. cartea a III-a, proza I).

înseamnă răpirea de bani de la alții, demnitățile presupun umilința față de cei puternici, puterea înseamnă expunerea la pericolele vicleniei celor supuși, gloria înseamnă lipsa de siguranță prin înfruntarea primejdiilor, plăcerile presupun sclavia minții față de trup.

Nimic din toate acestea nu trebuie să fie obiect al dorinței și căutării deoarece, cum s-a văzut, fiecare dintre ele presupune o *lipsă*, deoarece ele nu reprezintă, luate separat, decât *părți* ale unui întreg. Fericirea ar trebui să fie ceva care le cuprinde pe *toate* în mod nedespărțit. Omului nu îi stă însă în putință să le obțină deodată, ceea ce înseamnă că el se mulțumește doar cu una singură din multele părți ale acestui întreg. Va considera, însă, că acea parte pe care o obține poate substitui întregul: cel bogat va avea iluzia că banii înseamnă și glorie, cel puternic va avea iluzia că este și ferit de primejdii, etc. În mod iluzoriu, fiecare din aceste părți vor fi luate *ca întreg*. Aceasta este explicația *falsei fericiri*.

Adevărata fericire nu poate fi cea înțeleasă parțial ci numai cea completă. Fericirea completă, adică desăvârșită, este, cum se va arăta în argumentul ontologic descris mai jos, fericirea înțeleasă *substanțial*, nu predicțional, adică fericirea *ca Dumnezeu*.

Ceea ce nu înseamnă că, sub feluritele lor iluzii, oamenii nu *caută* acel întreg numit „bine“, chiar dacă îl înțeleg greșit. Așa de mare este puterea naturii, încât, indiferent cât de variate ar fi părerile oamenilor, ele *sunt de acord în alegerea binelui ca țel*, se conchide, de data aceasta în manieră augustiniană (cartea a III-a, proza II).

6.2.5. Ierarhia ființei și argumentul ontologic.

Dacă fericirea este binele suprem înseamnă că ea este de altă natură decât lucrurile bune accesibile în ordine temporală. „Suprem“ înseamnă desăvârșit, or, lucrurile materiale sunt nedesăvârșite. Prin raportare la Binele suprem, bunurile nu sunt decât „părți“, adică ele reprezintă abia „știrbiri“ ale desăvârșirii. Ontologia lui Boethius este, ca și ce a lui Augustin, una a gradelor de desăvârșire, în care Binele suprem este gândit ca și *completitudine*, spre deosebire de gradele inferioare care nu pot fi altceva decât măsuri ale *lipsei* de bine: „tot ce se numește nedesăvârșit își datorește nedesăvârșirea unei știrbiri a desăvârșirii“⁷⁶.

⁷⁶ Boethius, *Mângâierile filosofiei*, Cartea III, proza X (ediția citată, p. 117).

Pe urmele lui Platon, care formulase un argument similar, atunci când spusese că din egalitatea imperfectă a lucrurilor trebuie să cunoaștem existența Egalității în sine⁷⁷, Boethius introduce un argument al contingenței prin care, pornind de la nedesăvârșirea lumii sensibile, argumentează existența fericirii supreme (desăvârșite):

„Rezultă că, dacă într-o categorie oarecare de lucruri se vede ceva nedesăvârșit, este necesar ca să existe și ceva desăvârșit; căci suprimându-se desăvârșirea, nu se poate închipui cum de există ceea ce este socotit ca nedesăvârșit. Fiindcă natura lucrurilor nu-și ia începutul de la cele micșorate și nedesăvârșite, ci, plecând de la cele întregi și terminate, ajunge la cele secătuite și de ultim rang. Dacă (...) există o fericire nedesăvârșită, datorită unui bine incomplet, nu ne putem îndoi că există și o fericire întreagă și desăvârșită”.⁷⁸

Tot platonician, în esență, în același timp augustinian în expresie, este argumentul ontologic formulat în continuare: „De îndată ce nu se poate cugeta nimic mai bun decât Dumnezeu, cine s-ar îndoi că nu e bun Cel decât care nu există nimic mai bun?” — spune Boethius, în cuvinte pe care le vom întâlni, aproape identic, în *Proslogionul* lui Anselm⁷⁹. Și Anselm va crede, ca și Boethius aici, că „rațiunea demonstrează că Dumnezeu este bun, convingându-ne prin aceasta că și binele suprem este tot în el”.

Acest argument trebuie însă luat în considerare la modul cel mai „grav și serios”: Dumnezeu, va avertiza Filosofia, nu este cauză *exterioră* a binelui suprem. Binele este *în* Dumnezeu și nicidecum *cauzat* de Dumnezeu: identitatea este una de substanță. Dacă binele ar fi numai cauzat, ar exista o diferență între cauză și efect, deci Dumnezeu nu ar fi binele ci numai cauza sa. Dumnezeu este însă binele însuși, binele desăvârșit sau deplin, așa cum s-a spus, spre deosebire de ființele inferioare, care

⁷⁷ Vezi, de exemplu, Platon, *Phaidon*, 74e.

⁷⁸ Boethius, *Mângâierile filosofiei*, loc. cit.

⁷⁹ Prima formulare a celebrei sintagme pare să-i fi aparținut lui Seneca, *Quaestiones naturales*, „Prefață”, 13: „Ce este Zeul? (...) Îi exprimăm măreția afirmând că nimic mai mare decât el nu poate fi conceput, întrucât el singur constituie totul”. Traducere de Dinu Luca, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 7. Totuși, la filosoful roman fraza are alt sens, acolo Zeul fiind conceput ca totalitate cosmologică. De asemenea, o formulare asemănătoare există și la Augustin, în *De vera religione*, unde Dumnezeu este numit „acela decât care nu este nimic mai simplu”. Tot la Augustin, formulări similare mai există în *Liber de moribus manicheorum*, *De duabus animabus*, *De doctrina christiana*. O discuție asupra istoriei acestei sintagme, în: Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, cu un studiu introductiv de Anton I. Adămuț, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 109–111.

sunt bune în mod incomplet. Avertismentul lui Boethius este în măsură să ne dea o cheie de înțelegere chiar a viitorului argument al lui Anselm: Dumnezeu *este* binele (la Anselm, „măreția“) în mod substanțial; altfel spus, Dumnezeu este chiar Binele ca *substanță*, nu ca predicat. Ierarhia ființei la Boethius este, ca și cea a lui Augustin, una care nu situează temeiul *deasupra* celorlalte grade; altfel spus, temeiul nu este *supraființial* ci este *ființa în cel mai înalt grad*. Ca un corolar, dacă Dumnezeu este binele iar fericirea este de asemenea dorința binelui, înseamnă că fericirea supremă, cea desăvârșită, este însuși Dumnezeu. Nici una dintre acestea nu au sens și nici consistență dacă sunt luate distinct: fericirea trebuie să fie totuna cu binele iar ambele trebuie înțelese substanțial, adică sunt Dumnezeu. Ele trebuie înțelese în *unitate*.

Cunoscuta „ecuație“ neoplatonică devine la Boethius rezultatul unui raționament demonstrativ: BINE = FERICIRE = DUMNEZEU = UNU = FIINȚĂ. „Ecuatie“, într-un sens mai propriu decât acolo, deoarece Boethius conchide: „toate sunt înlănțuite între ele prin raționamente foarte puternice“ (Cartea III, proza XI).

Unitatea substanțială a lui Dumnezeu este ilustrată prin analogia cu substanța „om“. Atâta timp cât corpul și sufletul sunt unite, ele formează o ființă vie (o substanță) numită om. Trupul singur are numai *aparența* unui om, este un *posibil* om, nu substanțial ci ca parte luată separat. Similar, sufletul singur este, deși mai mult, totuși *altceva* decât un om; omul ca *substanță* este unitatea celor două⁸⁰.

6.2.6. Răul ca ignoranță și lipsă de putere. Pedepsa ca providență și destin.

Dacă fericirea și binele sunt înlănțuite prin raționamente, ele țin de cunoaștere iar cunoașterea lor exclude posibilitatea înfăptuirii răului. Un raționament socratic în esență, filtrat însă prin ontologia ierarhică a lui Augustin. Teza non-substanțialității răului (de la Plotin și Augustin) este transpusă aici în termeni acționali: o persoană care alege să facă răul nu își exercită vreo *putere de a face rău* (așa ceva nici nu există), ci mai degrabă exercită o *abdicare de la puterea de a face bine* (idee prezentă și la Augustin

⁸⁰ Boethius, *Mângâierile filosofiei*, cartea III, proza XI (ed. cit., pp. 121–122).

în *Despre liberul arbitru*, I, 10, dar și — peste câteva secole — în *Etica* lui Abélard).

Înțelegerea răului ca *abdicare* presupune ideea că oamenii care persistă în rău nu își exercită nici o putere, mai degrabă o slăbiciune. Viața nelegiuită este persistența în slăbiciune, o lașitate perpetuă și o nefericire continuă. Cu cât persistă în această slăbiciune, răul lor este mai mare iar pedeapsa cuvenită cu atât mai adâncă. De aceea uneori oamenii care se află la limita de jos a nelegiuirii nici nu sunt pedepsiți în viața lor terestră: pedeapsa ar însemna o „plată“, deci o îndreptare a răului lor; or, cu cât nelegiuirea este mai mare, cu atât mai nedrept este ca ei să fie iertați. Răul extrem merită o pedeapsă extremă, cea post-mortem. De aici, aparența că lumea este injustă și că cei răi dispun de putere. *Răul ca lipsă* este însă o boală a sufletului. Între cei ce săvârșesc răul și cei care îl suferă, primii sunt cei demni de milă, întrucât sunt bolnavi.

Răul mai mic poate fi iertat în timpul vieții, motiv pentru care cei ce sunt pedepsiți de Dumnezeu înainte de a muri trebuie să se considere încă fericiți: răul lor, adică gradul de îndepărtare de Bine, este încă recuperabil. Există prin urmare o diferență între felul oamenilor de a înțelege pedeapsa și rațiunea divină care o administrează. Oamenilor li se poate părea că pedeapsa este un supliciu și încearcă să o evite (ceea ce atrage după sine alte nenorociri: fuga de răspundere, minciuna etc.), or, din perspectivă trans-istorică, pedeapsa este un „leac“, o recuperare a răului săvârșit. Diferența între valoarea reală (supra-istorică) a pedepsei și cea temporală, percepută de oameni, provine din diferența între *providență* și *destin*.

Există o ordine concepută de Dumnezeu, în acord cu binele, conform căreia rațiunea divină este principiu universal (*providența*). Acest principiu organizează universul sub forma unei ordini *fenomenale*, caracterizată de temporalitate, spațiu, configurații (*destinul*). În termenii lui Boethius,

„*Providența* (providentia) este însăși acea rațiune divină care, ca principiu suprem și universal, orânduiește totul, pe când destinul este ordinea (dispositio) care tronează în fenomene (rebus mobilibus), cu ajutorul căreia providența le înalță, dându-le la fiecare un loc anumit. Providența îmbrățișează deopotrivă pe toate, oricât de deosebite și oricât de nesfârșite, pe când destinul (fatum) pune pe fiecare în mișcare, dându-le spații, forme și durată, așa încât această desfășurare (explicatio) a ordinii în timp, unificată în lumina spiritului divin, este

providență, pe când aceeași unitate, rânduită și desfășurată în timp, se numește destin“.⁸¹

Providența este proiectul mental divin care se *explică* (desfășoară) pe sine sub forma destinului istoric⁸², într-un mod asemănător celui în care ideea unui artist se explicitează temporal și succesiv în opera de artă. Sau, conform unei alte comparații, „după cum este argumentarea pentru intelect, nașterea pentru viață, timpul pentru eternitate, cercul pentru centru, așa e înlănțuirea mișcătoare a destinului pentru unitatea [simplitatea] statornică a providenței“.

Datorită faptului că omul este o ființă situată în interiorul acestei desfășurări numită destin, nu poate avea acuitatea necesară pentru a vedea din perspectivă divină rostul fiecărui lucru. Astfel, judecățile oamenilor sunt contradictorii și ceea ce unii socotesc demn de laudă alții găsesc demn de pedeapsă, în același fel în care ei nu înțeleg, de exemplu, de ce organismelor sănătoase le priesc, unora, alimente dulci, altora, amare; sau, de ce unii bolnavi sunt întăriți de leacuri ușoare, alții de leacuri puternice. Este cu atât mai greu de înțeles felul în care Dumnezeu socotește a da fiecăruia ce i se potrivește, din perspectiva providenței și nu din cea a destinului. Este foarte posibil, de pildă, ca persistența în rău a unui tiran să fie chiar instrumentul divin al întăririi sufletești a supușilor; de asemenea, nu este deloc imposibil (și de fapt numai providența o știe) ca același tiran să se

⁸¹ Boethius, *Mângâierile filosofiei*, cartea IV, proza VI, lin. 26–36 (ed. cit., p. 145): „nam providentia est ipsa illa diuina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit, fatum uero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quaeque nequit ordinibus. providentia namque cuncta pariter quamuis diuersa quamuis infinita complectitur, fatum uero singula digerit in motum locis, formis ac temporibus distributa, ut haec temporalis ordinis explicatio in diuinae mentis adunata prospectum providentia sit, eadem uero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum uocetur“ (Apud: CD-ROM: CLCLIT3: Cetedoc Library of Christian Latin Texts, Université Catholique de Louvain, Collège Erasme, 1996).

⁸² Această desfășurare are loc prin intermediul unor puteri mijlocitoare, asupra cărora Boethius nu insistă și nici nu pare a fi deplin lămurit. El enumeră câteva posibile „căi“ sau instrumente cosmice ale lui Dumnezeu, fără a decide care dintre ele, dacă numai unele, sau dacă toate împreună, constituie instrumentul desfășurării creatoare a providenței: „fie că destinul se exercită prin spirite divine ajutoare (...), fie (...) de spiritul universal, sau de întreaga natură (...), sau de mișcările cerești ale stelelor, sau de virtutea îngerilor sau de felurita iscusință a demonilor, de unele sau de toate aceste forțe, ceea ce e sigur este că forma imobilă și unitară a fenomenelor e providența...“ (Loc. și ed. cit., p. 146).

îndrepte într-un târziu dându-și seama de precaritatea puterii și avuției sale.

Ceea ce Boethius numește destin, adică natura și istoria înțelese ca *desfășurare* a proiectului divin, este o realitate *dinamică*. Tocmai dinamica face ca distribuția binelui în lume să fie instabilă, dar deloc nedreaptă; mișcătoare, dar nu malignă. Răul nu este decât o îndepărtare de bine, însă această îndepărtare (specifică *naturii*) este esențialmente *temporală*, deci *temporară*, ceea ce înseamnă că, din perspectiva reală a providenței, binele nu „pierde” în acest periplu, ba chiar este *vizat* și compensat în permanență. Cum spune Boethius în încheierea cărții a IV-a (proza VI), răul despre care se crede că abundă pe pământ, privit din prisma providenței rânduitoare, nu se găsește de fapt nicăieri, sensul acestei concluzii fiind unul absolut: răul este non-substanțial.

6.2.7. Problema voinței libere. Necesitatea simplă și necesitatea condiționată.

Data fiind distincția dintre providență și destin, Boethius ridică întrebarea dacă nu cumva, petrecându-se toate în acord cu prevederea providenței, este anulat liberul arbitru al omului. De la Proza II a cărții V până la final este vorba despre problema voinței libere a omului în contextul omniscienței divine.

Boethius subînțelege problema răului în termeni augustinieni: răul este non-substanțial, prin urmare nu există decât ca alegere pentru evitarea binelui. Răul este deci rezultatul liberei voințe. Apare însă o nouă problemă: dacă Dumnezeu (ca providență) știe ceea ce vor face oamenii în viitor, cum se mai poate numi acțiunea lor liberă? Aceeași întrebare se poate formula despre Dumnezeu însuși: dacă este omniscient, înseamnă aceasta că știe și ceea ce va face El însuși în viitor? Mai este acțiunea Sa una liberă?⁸³

⁸³ Augustin discuta această problemă în *Despre liberul arbitru*, III, 1–4; dezvoltând noțiunea de liberă alegere ca *lipsă a constrângerii exterioare*, Augustin spunea că în același fel în care omul, prin amintire, nu influențează nimic din ceea ce *ar fi putut* să se întâmple, tot așa, Dumnezeu, în omnisciența sa, nu influențează nimic din ceea ce se va întâmpla în viitor. Gândul lui Augustin este că voința e liberă prin opoziție cu necesitatea, adică prin *opozitie cu influențarea sau cauzarea exterioară*. Fiind o ființă căzută, omul are la dispoziție posibilitatea de a alege fără însă a și *cauza*, prin alegerea sa, evenimentele.

În cartea V a *Consolării*, Boethius se dovedește cât se poate de conștient de sensul augustinian al problemei libertății dar pare a adăuga încă o condiție: aceea că actele umane sunt *contingente*. Cele două sensuri ale libertății voinței, *lipsa constrângerii exterioare* și *contingența acțiunii*, sunt punctele de sprijin ale argumentației lui Boethius. Dacă pentru Augustin problema libertății aparținea unui context legat de problema răului în lume, la Boethius libertatea aparține temei *providenței*, deci omniscienței divine și pare a fi o chestiune argumentabilă în termenii logicii modale.

Felul în care este formulată problema ne pune în față o serie de propoziții cu necesitate adevărate, pe care Boethius trebuie să le explice cu ajutorul Filosofiei. Avem, pe de o parte, afirmarea *providenței*:

- 1) Ceea ce cunoaște Dumnezeu *trebuie* să se întâmple. (providența ca sens *necesar* al lumii)
- 2) Ceea ce *trebuie* să se întâmple nu ține de voința liberă a omului. (omul nu cunoaște și nu decide asupra providenței).

Pe de altă parte, există situația *de facto*: Dumnezeu *cunoaște* acțiunile umane viitoare și totuși omul *are* o voință liberă.

- 3) Dumnezeu *cunoaște* acțiunile noastre viitoare (omnisciența).
- 4) Acțiunile noastre viitoare *țin de voința noastră liberă* (omul are totuși liber arbitru).

Cum pot fi considerate aceste enunțuri împreună, fără a obține o contradicție, evidentă, la prima vedere, între enunțurile (2) și (4)⁸⁴? Dacă ceea ce cunoaște Dumnezeu *trebuie* să se întâmple (1) și dacă acțiunile noastre viitoare sunt cunoscute de Dumnezeu (3), înseamnă că acțiunile noastre viitoare *trebuie să se întâmple*. Dar ceea ce *trebuie* să se întâmple nu ține de voința liberă a omului (2), ceea ce contrazice (4). Una din propozițiile (2) sau (4) trebuie contrazisă pentru a putea construi un raționament valid, or, tocmai aceasta este problema: toate cele patru propoziții reprezintă credințe fundamentale, aserțiuni dezirabil adevărate care trebuie păstrate ca atare. Cum rezolvă Boethius această problemă?

Înainte de toate, trebuie să respingem, odată cu Boethius, interpretarea conform căreia evenimentele se întâmplă *deoarece* sunt știute (cartea V, proza III). Cunoașterea evenimentelor, fie ele și viitoare, nu reprezintă

⁸⁴ Am urmat modelul explicativ al lui Paul Vincent Spade, *A Survey of Mediaeval Philosophy*, Copyright © 1985 Paul Vincent Spade.

o *anticipare* sau o *programare* a lor ci, dimpotrivă, faptul că evenimentele se vor întâmpla constituie sursa cunoașterii lor. Ele sunt știute *pentru că* se vor întâmpla. Problema nu este una de cauzalitate, deci interesul nu se axează pe întrebarea „care este cauza primă a lanțului?”.

Separând noțiunile de necesitate și cauzalitate, Boethius oferă o analogie: dacă o persoană stă așezată, înseamnă că propoziția care afirmă că respectiva persoană stă așezată trebuie să fie o propoziție adevărată. Convers, dacă opinia că persoana respectivă șade este o opinie adevărată, înseamnă că persoana respectivă *șade* într-adevăr. Ambele situații sunt adevărate, deși nu există o legătură causală între propoziție și faptul descris de ea.

În mod analog, cunoașterea lui Dumnezeu despre ceea ce se va întâmpla nu este *cauza* întâmplării ca atare, după cum nici evenimentul, dacă se întâmplă, nu este o cauză a cunoașterii lui Dumnezeu despre el. Ar fi chiar impiu să admitem o astfel de relație.

Boethius este de părere că nu există nici o cauzalitate în această situație, deși nu neagă existența unei *necesități*. Există deci *necesitate fără cauzalitate*, în virtutea căreia, dacă ceva este știut, acel ceva *trebuie* să se întâmple. Cunoașterea nu este o cauză a ceea ce se întâmplă ori se va întâmpla, legătura necesară având însă loc prin *semnificare*: ceea ce există în cunoașterea lui Dumnezeu este doar un *semn* sau un *simptom* pentru ceea ce se va întâmpla. Totuși, aceasta nu anulează libertatea, din moment ce, pentru înfăptuirea unei acțiuni, omul are nevoie de *pricepere*, de *îndemânare* sau *meșteșug*. Un cărăuș, de exemplu, nu este împins ori forțat de vreo necesitate atunci când își mână carul. O face în mod liber, folosindu-și iscusința, deși, în mod necesar, Dumnezeu știa dinainte că el o va face.

În cartea V, proza VI, Boethius explică existența a două tipuri de necesitate: simplă și condiționată. *Necesitatea simplă* este într-o situație de genul: „Este necesar ca toți oamenii să fie muritori”, iar *necesitatea condiționată* se găsește în propoziția: „Dacă cineva merge, atunci este necesar să meargă”⁸⁵. În primul caz avem un enunț cu necesitate adevărat, adică un enunț universal de forma „Necesar *p*”, iar în cazul al doilea o propoziție condițională de felul „Dacă *p*, atunci necesar *p*”. Evident, primul caz exprimă o legitate, un enunț valabil prin sine, a cărui valoare de adevăr nu poate

⁸⁵ „Duae sunt etenim necessitates, simplex una, ueluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut si aliquem ambulare scias eum ambulare necesse est” (*Consolarea filosofiei*, cartea V, proza 6, r.91; ed. cit., p. 170).

fi confirmată sau infirmată deoarece el constituie o condiție de existență a lucrului despre care vorbește, o definiție. Cazul al doilea este cel în care necesitatea este constatată *în urma* producerii evenimentului p , astfel încât producerea lui p constituie condiția de validare a necesității lui.

Problema este una aristotelică, pe care Boethius o cunoștea desigur din tratatele logice ale Stagiritului: enunțurile necesar adevărate (de forma „necesar p ”) sunt adevărate în orice condiții dar numai despre universal, în vreme ce, despre lucrurile particulare, enunțurile nu pot fi adevărate decât în mod condiționat (adevărul lor trebuie confirmat). Acesta reprezenta, pentru Aristotel, paradoxul cunoașterii sistematice: nu putem construi enunțuri necesar adevărate despre lucrurile particulare decât întemeindu-le *a*) pe enunțuri universale adevărate (a căror sursă este metafizica, deci nu știința propriu-zisă), sau *b*) pe faptele sau întâmplările propriu-zise, ceea ce anulează caracterul universal al enunțurilor.

Necesitatea fără cauzalitate a lui Boethius este exprimată prin necesitatea simplă, conform căreia spunem „necesar p ” pornind de la faptul că „este cunoscut p ”. Nu putem întemeia acest enunț pe nimic, nici măcar pe faptul că Dumnezeu cunoaște adevărul acestui enunț, cunoașterea divină nefiind o cauză. „ P ” este adevărat prin sine, fără a fi cauzat. Enunțul (1) de mai sus trebuie interpretat deci în sensul necesității simple: „*În mod necesar*, ceea ce cunoaște Dumnezeu trebuie să se întâmple”, pentru a evita introducerea relației de cauzalitate între cunoașterea lui Dumnezeu și evenimente. Acest tip de enunțuri necesare în mod simplu reprezintă propoziții universale de tipul „Omul este un animal biped rațional”. O astfel de propoziție nu condiționează nici momentele, nici felul, nici circumstanțele în care un om alege să trăiască în mod rațional sau să meargă pe două picioare. Omul are *putința* de a acționa astfel dar poate *alege* să facă sau să nu facă acest lucru. Există nenumărate abateri (mai mult sau mai puțin voite) de la acest enunț: unii oameni aleg să trăiască irațional, alții își amână deciziile raționale etc., fără ca, prin aceasta, să existe o cauzare condițională din partea lui Dumnezeu. În acest sens, cunoașterea divină nu reprezintă decât o *condiție de posibilitate* pentru acțiunile umane, nu o cauzare: dacă omul alege să trăiască rațional, *îi stă în putință*, nefiind, însă, obligat de nimic.

Evenimentele particulare se întâmplă fără a fi cauzate de Dumnezeu, păstrându-și astfel caracterul contingent. Noi nu avem la dispoziție posibilitatea formulării unor enunțuri universale adevărate despre

aceste evenimente, deci ele nu manifestă o cauzalitate absolută (simplă), ci una condiționată.

În felul acesta, între enunțurile (2) și (4) nu există nici o contradicție. Enunțul

(2) *Ceea ce trebuie să se întâmple nu ține de voința liberă a omului.*

se referă la „ceea ce trebuie să se întâmple” din perspectiva necesității simple (a providenței) în vreme ce enunțul

(4) *Acțiunile noastre viitoare țin de voința noastră liberă.*

se referă la necesitatea condiționată, deci contingentă. Acțiunile umane nu cad sub primul fel de necesitate (absolută), deci își păstrează caracterul liber. Deoarece nu putem formula enunțuri necesar adevărate despre acțiunile noastre, tot ce putem ști este tocmai *contingența* lor. Ele devin necesare doar după ce s-au întâmplat (în sensul necesității condiționale: „dacă [s-a petrecut] p , atunci este necesar p ”).

Problema devine mai complexă atunci când Boethius își pune întrebarea dacă și evenimentele viitoare au același caracter cu cele trecute și prezente. Asupra a ceea ce s-a întâmplat în trecut sau se întâmplă acum, sub ochii noștri, știm că nu se mai poate interveni și că s-au întâmplat sub forma necesității condiționate. Ele au fost (sau sunt, tocmai se dovedesc a fi!) evenimente contingente și, odată întâmplate, necesare condițional. Nu puteam ști dinainte dacă p trebuia sau nu să se întâmple, dar, odată petrecut, evenimentul p a devenit necesar. Prin aceasta nu a fost contrazisă nici omnisciența divină nici voința liberă: Dumnezeu știa că acel eveniment se va întâmpla, fără însă a ne determina să-l producem, deoarece noi nu cunoșteam decât caracterul contingent al evenimentului.

Evenimentele viitoare par însă a avea un statut special. Ele nu s-au întâmplat încă, de aceea nu știm despre ele decât că *se pot întâmpla sau nu*. Nu știm nici *necesar p*, nici *necesar non-p*. Cu alte cuvinte, despre evenimentele viitoare știm doar că este *necesar să se întâmple ori să nu se întâmple*, altfel spus, ne aflăm, cel puțin aparent, în posesia unui adevăr de tipul *necesității absolute: necesar [p sau non-p]*, ceea ce înseamnă că adevărul disjuncției este *absolut necesar*. În același timp însă fiecare termen al disjuncției, luat în parte, este contingent. Nu știm însă *sigur* care dintre termenii disjuncției este contingent, ceea ce duce la un fel de regres la infinit aplicat fiecăruia dintre termeni. Este situația paradoxală în care avem *forma* unei cunoașteri

necesare aplicată asupra unui conținut practic inexistent. Ea se poate exprima în felul următor:

Necesar [contingent (contingent p)] și [contingent (contingent $non-p$)].

Acest lucru îl determină pe Boethius să exclame: „Ce fel de preștiință e aceea al cărei domeniu n-are nimic sigur, nimic stabil?” (Cartea V, proza III). Răspunsul Filosofiei, formulat în Proza 4, modifică perspectiva asupra *naturii cunoașterii*. Cunoașterea noastră nu este în acord cu natura sau calitățile lucrurilor ci în acord cu puterea noastră de a cunoaște ceva. Cauza erorii indicate de Boethius era tocmai faptul de a crede că lucrurile sunt cunoscute prin puterea și natura lucrurilor însele. Or, spune Filosofia, cunoașterea stă în puterea și abilitatea noastră intelectuală. La fel, cunoașterea divină, se exercită prin puterea lui Dumnezeu și nu datorită naturii lucrurilor. Am putea însă să ne imaginăm că facultatea divină de cunoaștere este tot atât de slabă ca a noastră?

6.2.8. Nivelurile cunoașterii.

Aici este momentul în care Filosofia oferă o distincție a tipurilor de cunoaștere:

a) *simțurile*, care surprind lucrurile particulare, sensibile, ce se înfățișează organelor de simț. Simțurile sunt pasive și nu au putere decât asupra materiei („judecă forma unui corp după materia componentă”).

b) *imaginația*, care se aplică tot asupra particularilor, ce nu trebuie însă să fie prezenți. Ei pot fi *trecuți* sau chiar ficțiuni ori non-existenți. Imaginația judecă „numai forma, fără materie”.

c) *rațiunea*, care cunoaște *universalul*, cuprinzând „specia care se găsește în indivizi”.

d) *inteligența*, care, „depășind sfera universalității, tinde, prin pătrunderea ascuțită a spiritului, către tipul unic”. Ea este cea care dă definițiile generale și cunoaște expresia lor în sensibil, imaginativ și rațional fără a apela la aceste niveluri inferioare ale cunoașterii. Inteligența este specifică lui Dumnezeu și cunoaște tot ceea ce este specific nivelurilor cognitive inferioare fără a avea nevoie să apeleze la ele.

Chiar dacă inteligența nu apelează la simțuri, ceea ce cunoaște ea are și natură sensibilă, astfel încât, în tot ceea ce se poate cunoaște vreodată activează mai degrabă facultățile noastre intelectuale decât obiectele

cunoscute. Astfel, din moment ce o judecată se înfățișează ca un act al celui ce judecă, este necesar ca fiecare să-și îndeplinească opera sa cu puteri proprii, nu exterioare.

Aceste patru facultăți cognitive sunt ordonate ierarhic, cele superioare având acces la toate activitățile celor inferioare, cele inferioare însă limitându-se la activitatea specifică lor. În acest fel, rațiunea umană poate judeca universalul, care este doar o reflecție a „tipului unic” din inteligența divină.

Cunoașterea lui Dumnezeu (prin inteligență) este *eternă*, ca și Dumnezeu însuși (*Cartea V, proza VI*), astfel încât posedă în simultaneitate tot ceea ce se poate petrece în timp („veșnicia este posesiunea în același timp deplină și desăvârșită a vieții nesfârșite”). Cunoașterea divină nu este, ca și cea umană, în timp, ceea ce înseamnă că Dumnezeu nu cunoaște prin *trecut, prezent și viitor*, ci printr-un *prezent etern*. Evenimentele viitoare sunt problematice (în felul descris mai sus) numai pentru om. Dumnezeu le cunoaște ca *evenimente contingente* tot așa cum noi cunoaștem evenimentele din prezent. Cunoașterea divină „nu e ca o preștiință a viitorului, ci mai degrabă ca o știință a prezentului mereu actual” (*cartea V, proza VI*). Pentru acest motiv cunoașterea divină nu se numește *prevedere*, ci *providență*.

Astfel, problema lui Boethius își găsește o soluție. Evenimentele viitoare sunt problematice numai pentru rațiunea umană; din punctul de vedere al inteligenței divine, ele au același statut, căci pentru Dumnezeu totul este *prezent*, nu există viitor.

În acest punct se încheie și argumentația privitoare la libertatea acțiunii umane. Omul acționează liber deoarece el nu are acces la cunoașterea atemporală, deci nu știe dinainte caracterul necesar al acțiunilor sale. Rațiunea umană nu prestabilește acțiunile ci reconstituie, prin efortul ei propriu, *în timp*, ceea ce, altfel, este atemporal. Ea „temporalizează”, dacă putem spune așa, Forma unică.

Cunoașterea lui Dumnezeu, deși absolută, nu este o *cauză* a acțiunilor noastre ci un *semn*, pentru două motive: a) este nevoie ca evenimentele cunoscute de El să se întâmple datorită *oamenilor*, care sunt *agenți temporali* ai pre-științei divine. Omul face parte dintr-un *binom* al cărui co-participant este Dumnezeu; b) omul nu are acces la cunoașterea divină, ci, prin rațiunea sa, întreprinde un fel de „reconstituire” a acesteia, în timp, o „întregire” perpetuă, moment cu moment, a Totalității. Ceea ce este ascuns minții umane constituie tocmai premisa libertății de acțiune.

6.3. Boethius și problema universalilor.

Boethius este primul autor la care întâlnim o discuție asupra problemei universalilor, acesta fiind un motiv suficient pentru a-l considera, pe bună dreptate, primul gânditor medieval. Fragmentul responsabil pentru dezvoltarea acestei probleme în Evul Mediu se găsește la începutul lucrării *Introducere la Categoriile lui Aristotel — Isagogé* — a lui Porfir, pe care Boethius l-a tradus în latină și l-a comentat în lucrarea *Comentariu la Isagoga lui Porfir (redactată de două ori)*. Acesta este, de fapt, textul care a stat la baza disputelor medievale, deși el nu conține opțiunea personală a lui Boethius.

Poziția lui Boethius în problema universalilor este formulată în texte de cu totul altă natură, anume în tratatele teologice (*Cum este Treimea un singur Dumnezeu, și nu trei dumnezei* și *Contra lui Eutyches și Nestorius*).

Astfel, există două soluții diferite la problema universalilor, numai una fiind asumată de Boethius. Prima dintre soluții, cea nerevendicată de Boethius, se vrea a fi un răspuns în deplin acord cu doctrina lui Aristotel, în vreme ce a doua soluție, cea asumată, este legată mai degrabă de teoria (neo)platoniciană despre Ideile divine.

6.3.1. „Tăcerea“ lui Porfir.

Înainte de toate, trebuie să spunem că Porfir a formulat problema universalilor în forma care va fi discutată ulterior de către medievali, prin traducerea dată de Boethius. Textul său conține trei întrebări:

- 1) *Speciile și genurile **subzistă**⁸⁶, sau se află doar în înțelegere (ca simple noțiuni ale intelectului)?*
- 2) *Dacă subzistă, sunt ele **corporale** sau **incorporale** (altfel spus, sunt substanțe sau doar subzistenți)?*
- 3) *Sunt ele **separate** sau se află **în** lucrurile sensibile (adică sunt substanțe sau calități)?*

⁸⁶ La Porfir: ὑπέσταναι, ceea ce, aici, Boethius traduce prin *a subzista*. Același termen va fi însă tradus de către Boethius prin *a substa* (sau *a avea substanță*), în tratatul teologic *Despre persoană și cele două naturi*, unde spune că subzistă ceea ce n-are nevoie de accidente pentru ca să existe, dar *substă* (sau *are substanță*) ceea ce constituie subiect pentru alte accidente pentru ca acestea să poată exista.

Formulând aceste probleme, Porfir nu se angajează la nici un răspuns, spunând că el ar necesita o cercetare mult prea întinsă. „Misterul” acestei tăceri porfiriene îi va provoca lui Boethius și, ulterior, medievalilor, nevoia fixării unei opțiuni. Boethius, în orice caz, se simte dator să comenteze și, folosind traducerea sa proprie, inaugurează marea dispută a universalilor.

Pentru Porfir, problema nu cerea un răspuns imediat și, mai ales, nu în acest context, al *Isagoge*, în care își propusese de fapt cu totul altceva: un comentariu cu caracter introductiv la textul aristotelic despre categorii. Pentru neoplatonici aceste trei întrebări nu constituiau, ce-i drept, o problemă rezolvată, dar în nici un caz una privitoare la realitatea genurilor și speciilor, așa cum o vor înțelege medievalii. Pentru ei era o problemă pur platoniciană de psihologie divină, contextualizabilă în cosmologia din dialogul *Timaios*: sunt inteligibilele separate și de sine stătătoare, sau sunt cuprinse în Intellectul divin?⁸⁷

Filosofia lui Plotin, așa cum o cunoaștem din *Enneade*, oferă răspunsul la această problemă, fără nici un fel de echivoc: inteligibilele se află în cea de-a doua ipostază divină, Intellectul sau *Nous*.

O lungă perioadă de timp Porfir nu împărtășise însă teza lui Plotin, acceptând mai degrabă sugestia unui anume Longinus (profesorul atenian al lui Porfir, înainte ca acesta din urmă să vină la Roma, pentru a-l urma pe Plotin), în acord cu care inteligibilele s-ar afla în afara intelectului divin, în chip de paradigme preexistente Demiurgului (fiind, adică, „subzistente”). Chiar în calitate de elev al lui Plotin, Porfir s-a aflat mult timp în poziția inconfortabilă de a trebui să apere ceea ce învățase de la Longinus⁸⁸. În urma unor repetate polemici duse cu colegii săi plotinieni (mai ales cu Amelios, care primise de la Plotin însuși însărcinarea de a scrie împotriva interpretării longiniene), Porfir renunță la tezele sale.

În lucrarea *Viața lui Plotin*, Porfir însuși mărturisește cum, aflat la școala lui Plotin, s-a apucat să scrie un tratat împotriva maestrului, încercând să demonstreze caracterul *separat* al inteligibilelor. După ce a ascu-

⁸⁷ V. Gabriel Chindea, „Postfață” la Porfir Fenicianul, *Isagoga*, traducere, note și comentarii de Gabriel Chindea, Editura Univers Enciclopedic, București, 2002, pp. 164–165. Sugestia aplicării unei „grile neoplatoniciene” la fragmentul lui Porfir apare și la Alain de Libera în *Carta universalilor*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, pp. 32–38.

⁸⁸ Este mărturia lui Proclus, în comentariul său la *Timaios*, 28c–29a, dar și a lui Syrianus, un neoplatonician târziu. Vezi și Christos Evangheliou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, E.J.Brill, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, 1988, p. 2.

tat scrisoarea, citită de Amelios cu voce tare, Plotin a zâmbit și a zis: „Las pe seama ta, Amelios, să-l scoți din fundătura în care a căzut datorită necunoașterii părerilor noastre». (...) Și de-abia a treia oară, cu mult greu, am priceput, eu, Porphyrios, cele spuse acolo⁸⁹

Un episod frustrant pentru Porfir, suficient pentru a-l determina, câțiva ani mai târziu⁹⁰, scriind comentariul la Aristotel, să formuleze celebra frază: „În ce privește genurile și speciile, fie că subzistă, fie că sunt doar simple gânduri, (...), mă voi feri să o spun, deoarece o asemenea problemă este cât se poate de adâncă și are nevoie de o altă cercetare mai întinsă”.⁹¹

Există multiple sugestii pentru admiterea acestei ipoteze de lucru. Mai întâi, tăcerea lui Porfir, misterioasă până azi, poate constitui un punct de plecare suficient. Este mai degrabă admisibil că Porfir avea în vedere disputa dintre Plotin și Longinos (sau dintre el însuși și neoplatonicieni), deoarece, în momentul redactării *Isagogei*, deși „împăcarea” sa cu Plotin survenise, Porfir nu se mai afla la Roma, ci în Sicilia, unde plecase, se spune, și datorită antiaristotelismului lui Plotin. Astfel încât, după cei cinci

⁸⁹ Porphyrios, *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*. Traducere de Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliță și Cristian Gașpar, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 141–142 (cap. 18–19).

⁹⁰ Perioada de cinci ani petrecută de Porfir la Roma, în prezența lui Plotin, o precede pe cea în care a redactat marile sale comentarii la Platon și la Aristotel.

⁹¹ Porfir, *Isagoga*, 1, 10 (traducerea citată).

⁹² Christos Evangelidou (*op.cit.*, pp. 4–7) descrie patru motive pentru care ipoteza unei neînțelegeri între Plotin și Porfir ar fi putut constitui cauza reală a plecării acestuia din urmă în Sicilia: (1) înaintea plecării lui Porfir, Plotin tocmai scrisese *Despre genurile ființei*, o critică virulentă la adresa teoriei categoriilor lui Aristotel; Porfir acceptase repede autoritatea lui Plotin în materie de platonism, dar în privința aristotelismului părea să se simtă mai bine instruit decât maestrul; este plauzibil, prin urmare, ca pretextul unei îmbolnăviri să fi fost cea mai potrivită manieră de a evita încă un conflict, dată fiind vârsta înaintată a lui Plotin; (2) perioada din Sicilia a lui Porfir nu este nici pe departe una de odihnă: majoritatea textelor importante sunt scrise în timpul acestei retrageri, mai ales textele *aristotelice* cum ar fi *Isagoga* și *Împotriva creștinilor*; în aceste texte, Porfir nu se ferește să menționeze adesea numele unor filosofi, fie adepți, fie opozanți ai aristotelismului; evită sistematic un singur nume: Plotin; (3) orientarea *pro-aristotelică* a textelor lui Porfir din perioada de la Sicilia avea ca substrat concilierea platonismului cu aristotelismul, efort cu miză „politică”, de apărare a forțelor intelectuale ale Elenismului împotriva „barbariei” gnosticilor și creștinilor, tocmai aflați în ofensivă; Porfir nu și-ar fi putut permite să lupte împotriva unui *fals dușman* (numind astfel fie platonismul fie aristotelismul), opoziția sa tacită față de Plotin reprezentând astfel o evitare a unui fals conflict; lupta *reală* împotriva gnosticilor și creștinilor ar fi trebuit să-i unească, în opinia lui Porfir, nu numai pe platonici și pe aristotelicieni, ci și pe Plotin și pe Longinos, după cum se vede din *Viața lui Plotin*, 21; (4) aflat în Sicilia, Porfir primește o scrisoare de la Longinos, în care acesta îl invită „să se întoarcă acasă” (*Viața lui Plotin*, 19); or, se știe (*Viața lui Plotin*, 20) că, în urma intrării sale în școala lui Plotin, Longinos îl considerase pe Porfir un *apostat*; această invitație nu s-ar putea explica decât dacă Longinos ar fi știut că retragerea lui Porfir din Roma ar fi fost cauzată de o neînțelegere.

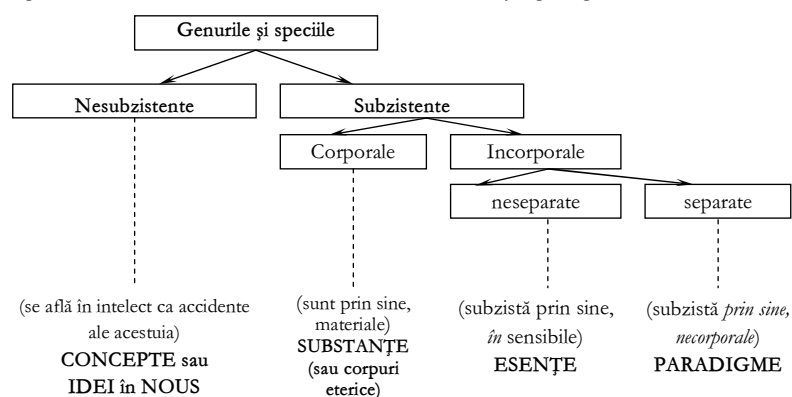
ani petrecuți în preajma lui Plotin, Porfir va locui în Sicilia (268–298), unde va reflecta îndelung asupra problemelor respective⁹².

Mai mult, maniera eliptică în care Porfir formulează cele trei întrebări, deși luată de Boethius în sens aristotelic, nu exclude deloc o „grilă” de substrat neoplatonic, remarcată și de Alain de Libera. Atunci când Porfir se întreabă dacă speciile și genurile sunt *subzistente* sau *numai în intelect*, întrebarea vizează autonomia ontologică a acestora: există prin ele însele sau prin altceva (prin intelect, de exemplu, ca accidente ale acestuia, fără ca aceasta să excludă presupuziția că ar putea fi vorba despre Intelectul divin).

Mutația obținută de Boethius prin traducerea sa (căci terminologia lui se găsește în traducerea latină a fragmentului porfirian), opunând *subzistenței* cu noțiunile intelectului, este că ceea ce se află în înțelegere (*noțiunile*) sunt *accidente ale intelectului*. Pentru neoplatonicieni, raportul dintre Idei și *Nous* nu era unul accidental.

A doua întrebare face distincția între *subzistenții corporali* și *subzistenții necorporali*. Cu alte cuvinte, întrebarea este dacă Ideile (sau „genurile și speciile”) sunt și corporale, ceea ce nu înseamnă același lucru cu „a fi sensibil” (însușirea vizată de a treia întrebare)⁹³

În fine, întrebarea a treia deosebește între „a fi separate de lucrurile sensibile” și „a fi în lucrurile sensibile”, imanente lor. Distincția nu o repetă pe cea anterioară întrucât vizează, de astă dată, imanența. Astfel, cea de a treia întrebare este dacă genurile și speciile sunt *separate de materie sau nu*, adică, dacă ele *pot* exista în afara materiei. Întrebarea a doua viza numai *dacă pot fi* materiale, în vreme ce a treia vizează *dacă pot fi altfel decât* materiale.



⁹³ Există și corporale nesensibile, după Aristotel, de exemplu sferile supralunare, care sunt eterice.

Putem reface cele trei întrebări într-o manieră porfiriană, servindu-ne, adică, de un arbore dihatomic.

Ceea ce observăm este că cele trei întrebări porfiriene despart universul de discurs în patru părți distincte:

- (1) genurile și speciile sunt nesubzistente, deci se află în intelect (ca accidente ale acestuia, în viziunea boethiană, sau ca Idei în *Nous-ul* divin, în termeni neoplatonicieni).
- (2) genurile și speciile sunt subzistente, dar corporale, adică materiale. Pentru Boethius, ele ar fi identice, în acest caz, cu substanțele. În termeni porfirieni, acest lucru ar putea viza corporalitatea eterică.
- (3) genurile și speciile sunt subzistente, incorporale, dar neseperate de corpuri, având astfel realitate în individuali. Ele sunt *esențe*, în manieră aristotelică.
- (4) genurile și speciile sunt subzistente, incorporale și separate. Este sensul dat de teoria platoniciană a Formelor.

După cum observăm, cele patru niveluri ale întrebărilor porfiriene nu exclud nici interpretarea aristotelică, nici „grila” neoplatoniciană, părând, dimpotrivă, a le reuni.

Fără să știm în ce măsură cunoștea viața lui Porfir sau discuțiile acestuia cu Plotin, Boethius, peste aproape trei sute de ani, se va simți dator să completeze tratatul lui Porfir cu o încercare de a răspunde celor trei întrebări. Astfel încât, dacă pentru neoplatonicienii secolului III, problema universalităților apăruse într-un context pur platonician (infuzat, ce-i drept, de idealul unificării filosofiei lui Platon cu cea a lui Aristotel), la Boethius ea se reia într-un context pur aristotelic (nici el nefiind străin de un ideal similar). Explicându-l pe Aristotel, Porfir își amintise, mai mult sau mai puțin întâmplător, de o problemă platoniciană. Explicând pe Porfir, Boethius își propune să formuleze un răspuns *în maniera și în locul lui* Aristotel, încercând să concilieze mai multe poziții exegetice contradictorii pe care le cunoștea.

Înainte de Porfir, *Categoriile* lui Aristotel fuseseră comentate în mod tradițional de pe trei poziții diferite: (1) o interpretare gramaticală, care susținea că textul aristotelic vorbește despre tipurile de *termeni* (λέξεις, φωναί); (2) o interpretare ontologică, susținând că scopul *Categoriilor* este unul ontologic iar categoriile sunt tipuri de *lucruri* (πράγματα, ὄντα); (3) o interpretare logică, după care categoriile (τὰ

λεγόμενα) sunt concepte (νοήματα). Porfir este cel care își asumă o poziție sintetică (încă un motiv pentru a se delimita de Plotin), încercând să concilieze toate cele trei interpretări anterioare, urmându-i pe Alexandru din Afrodisia și pe Boethius din Sidon⁹⁴.

Este foarte probabil ca Boethius însuși să vizeze cele trei interpretări unilaterale atunci când formulează argumente contradictorii și să încerce, ulterior, înscrierea pe tradiția interpretării sintetice, în momentul în care, oferind propria sa soluție, menționează că l-a urmat pe Alexandru din Afrodisia. Oricum ar sta lucrurile, oferind propria sa traducere latină, Boethius inaugurează marea dispută a universalilor.

6.3.2. Soluția din „Comentariul la Isagoga lui Porfir”. Argumentul lui Boethius împotriva universalilor.

Trebuie remarcat mai întâi felul în care discută problema Boethius⁹⁵: el oferă argumente, alternativ, pentru ambele variante de răspuns, pentru ca ulterior să elaboreze o soluție mediană; aceasta este tehnica de redactare ce se va numi *quaestio* în Scolastică (exemplară în acest sens fiind *Summa theologiae* a lui Toma de Aquino). Soluția finală nu este însă și poziția revendicată de Boethius. Ne poate induce în eroare faptul că el discută problema oferind un argument împotriva universalilor, apoi unul pentru existența lor, iar în final un „răspuns” ce ar putea fi atribuit lui Boethius însuși. Boethius nu își asumă nici una dintre variante deoarece în acest text nu își propune decât să-și introducă cititorul în problematica *Isagoge* lui Porfir. Soluția finală nu este altceva decât ceea ce crede Boethius că ar reprezenta o poziție fidel aristotelică.

Prima parte a argumentului, cea negativă, încearcă să respingă prima parte a primei întrebări din succesiunea porfiriană. Boethius încearcă deci să respingă ideea că universalile sunt subzistente. Această respingere are doi pași separați.

i) Mai întâi, el spune că genurile și speciile nu pot subzista, pentru că *a fi* înseamnă *a fi Unu*, or, genurile și speciile sunt *comune pentru mai*

⁹⁴ Cf. Christos Evangelou, *Op.cit.*, pp. 27–33.

⁹⁵ Boethius, „Al doilea comentariu la *Isagoga* lui Porfir”, în: *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals. Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Translated and edited by Paul Vincent Spade, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 1994.

multe lucruri și deci nu sunt Unu. Prin urmare nu pot subzista. Este un argument cvasi-platonician, ce ar părea să sugereze faptul că, din moment ce există o *comuniune* între un gen suprem și multiplu, acest gen suprem nu mai este „unul“.

Presupoziția boethiană este că ceea ce este *comun mai multora* (în felul Formelor platonice) este la rândul său Multiplu, preluând, oarecum, această determinație de la lucrurile cărora le este comun. Ca și cum, pentru acest motiv, *umanitatea* sau Forma de Om a lui Platon nu este aceeași cu Forma de Om a lui Aristotel. În acest fel, pluralitatea individualilor introduce o pluralitate în rândul speciilor care sunt multiple⁹⁶.

Pentru ca aceste specii multiple să fie ceea ce sunt, ele trebuie să împărtășească ceva mai presus de ele, care *le face să fie ceea ce sunt*. Dar această specie superioară nu este nici ea, la rândul ei, una, căci, de pildă, *umanitatea* lui Socrate va participa la altă *Umanitate* decât *umanitatea* lui Aristotel. Astfel avem un argument de tip *regres la infinit*, similar celui „de-al treilea om“, formulat de Aristotel la adresa teoriei platonice a participației, prin care Boethius arată că nu este posibilă existența unui Gen suprem deoarece speciile care stau sub el, fiind multiple, fac ca și acesta să fie multiplu.

ii) Imposibilitatea subzistenței universalilor derivă din felul în care se presupune că acestea ar trebui să se manifeste în calitatea lor de „comune“ mai multora“. Astfel, ceva este „comun“ fie prin părțile sale, adică divizat (de exemplu un obiect împărțit prin rupere), fie ca întreg, dar la momente diferite (de exemplu un obiect care trece simultan la mai mulți posesori), fie ca întreg și în același timp (de exemplu un spectacol care este privit — „împărțit“ — în același timp de către mai mulți). Nici unul din aceste moduri de „a fi comun“ nu se potrivește universalului întrucât el trebuie, în plus, să constituie și *substanța* acestora, adică să le întemeieze⁹⁷. Aceasta ar fi de fapt condiția de existență a universalului

⁹⁶ Multiplicitatea lucrurilor emerge la nivelul Formelor. Ideea va mai apărea în cadrul disputei dintre Abélard și Guilelmus din Chartres.

⁹⁷ „*Quod si unum quoddam numero genus est, commune multorum esse non poterit: una enim res si communis est, aut partibus communis est, et non jam tota communis, sed partes ejus proprie singulorum sunt, aut in usus habentium etiam per tempora transit ut sit commune, ut puteus et fons, ut servus communis vel equus, aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est substantiam constituat, ut est theatrum, vel spectaculum aliquod quod spectantibus omnibus commune est. Genus vero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest: nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis, et uno tempore, et eorum quorum commune est constituere valeat et conformare substantiam*“. [Col. 0083C-D, ed. Migne]

înțeles ca „comun mai multora”: să le fie temei, *substrat*, în felul în care esența este temei sau substrat pentru substanțele prime. Realizarea ei nu este posibilă, spune Boethius, fără a dezvolta argumentul și lăsând cititorul într-o oarecare confuzie.

Apelând la tratatele teologice, înțelegem că acolo Boethius distinge *substanța* de *subzistență* într-un mod diferit. Oferind o explicație în *Contra lui Eutyches și Nestorius*, Boethius operează traducerea lui *hyphistathai* prin *substanță* și a lui *ousia* prin *subzistent* dar își nuanțează poziția în termenii treimii creștine. Astfel, omul este *subzistent*, fiindcă *nu e subiacent în nimic*, dar și *substanță*, fiindcă *este sub celelalte, care nu sunt existențe*. Dumnezeu este *subzistent* dar *în trei substanțe*.

Astfel, „ceea ce grecii spun *οὐσίωσις* sau *οὐσιῶσθαι*, noi numim *subsistentia* sau *subsistere* (subzistență sau a subzista), dar ceea ce ei numesc *ὑπόστασις* sau *ὑφίστασθαι*, noi traducem prin *substantia* sau *substare* (substanță sau a substa). Căci subzistă ceea ce nu are nevoie de accidente ca să poată fi; în vreme ce este **substanță** ceea ce oferă accidentelor un anume suport, prin care ele să poată exista; căci este substanță pentru lucruri, atâta vreme cât este subiect pentru accidente”⁹⁸.

Diferența dintre *subzistent* și *substanță* este aceeași cu diferența dintre *ousia* și *hypostasis*: subzistența (*ousia*) este „ceea ce n-are nevoie de accidente ca să existe”, adică *universalul* sau *esența*. Vorbind aristotelic, *subzistentul* este ceea ce există prin sine și nu prin altceva, forma. Subzistentului i se *opune* accidentul.

Substanța (*hypostasis*) este tot un *subzistent* dar care, în plus, *stă sub* accidente („constituie subiect al accidentelor”); ea nu este universal ci particular, ca și substanța primă la Aristotel. Substanța *face posibilă* existența accidentelor.

Preluând aceste explicații, devine clar că, în comentariul la *Isagoga*, Boethius respinge realitatea *separată* a universalilor pe motivul că acestea, înțelese ca genuri și specii, sunt prin definiție *subzistenți*, dar nu pot *substa* individualilor; ca simpli *subzistenți*, ele nu întemeiază nimic. Dacă ar putea fi temeiuri ontologice, în felul în care Dumnezeu este temei pentru om, sau în felul în care omul este temei pentru accidentele sale, aceasta ar însemna pur și simplu considerarea universalilor ca substanțe, adică iden-

⁹⁸ Boethius, *Contra lui Eutyches și Nestorius*, III, în: Anicius Manlius Severinus Boethius, *Tratate teologice*, ediție bilingvă, traducere și note de Octavian Gordon și Bodgan Tătaru-Cazaban, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 27–29.

tificarea subzistentului cu substanța. Ceea ce era de demonstrat: universalile nu pot fi separate.

Îndeplinirea celei de a treia condiții a universalului (calitatea de temei sau *substanță* a lucrurilor cărora le este comun) nu poate avea loc. Imposibilitatea universalilor de a substa constituie tocmai argumentul împotriva universalilor.

Concluzia formulată de Boethius pare să afirme, pe de o parte, caracterul aporetic al problemei universalilor: i) genul nu poate fi considerat unul, deoarece „participă” la multiplicitate; genul nu poate fi considerat multiplu, căci natura lui cere apelul la un alt gen, unificator. ii) genul nu poate fi considerat Unul, deoarece nu poate fi *temei*.

Dacă nu e nici *unul*, nici multiplu, el nu există deloc: „Prin urmare, dacă [genul] nu este unul, fiind comun, nici multiplu, multitudinea necesitând existența unui gen suprem, se va vedea că genul nu există deloc. La fel este cazul cu toate celelalte predicabile”⁹⁹.

6.3.3. Argumentul lui Boethius pentru universalii în „Comentariul la *Isagoga* lui Porfir”.

Partea pozitivă a argumentului boethian încearcă să demonstreze caracterul problematic al celei de a doua ramuri a primei întrebări porfiriene, anume dacă universalile sunt numai în intelect, ca accidente ale acestuia, fără a avea subzistență.

Dacă genurile și speciile nu subzistă, atunci ele trebuie să fie produse ale minții. În acest caz mintea produce concepte generale care sunt fie în acord cu lucrurile pe care le cunoaște, fie independent de ele. Dacă sunt în acord cu lucrurile, înseamnă că universalile sunt „adevărate” și în realitate, deci există. Dacă nu au corespondent în realitate, înseamnă că ele sunt simple „invenții” irelevante, iar *problema* subzistenței lor nu mai trebuie pusă. În concluzie, universalile nu pot exista numai în intelect.

Nici aceasta nu reprezintă însă soluția finală a problemei. Boethius pare a crea în mod voit o confuzie sau, în orice caz, oferă un răspuns incomplet, deoarece faptul că universalile „nu pot exista numai în intelect” nu clarifică modul lor de existență. Cum există ele în afara intelectului? Ca sfere inteligibile, ca esențe în lucruri, sau, poate, ca lume a

⁹⁹ Boethius, „Al doilea comentariu la *Isagoga* lui Porfir”, *loc. cit.*, (19).

Ideilor, ca la Platon? Ar mai fi o alternativă: ca Idei divine, aflate la nivelul *Nous*-ului divin, în sens plotinian. Bănuiala acestei alternative o putuse avea Porfir, amintindu-și cu siguranță episodul de la Roma, când nu înțelesese decât „a treia oară” cele spuse de plotinieni. Boethius va opta în continuare pentru sensul aristotelic de *esențe* sau temeieri aflate în lucruri, astfel încât soluția oferită de el se va îndrepta în această direcție.

6.3.4. Soluția oferită de Boethius la problema formulată de Porfir.

În elaborarea tezei finale Boethius se servește, după propria lui mărturie, de soluția lui Alexandru din Afrodisia, un celebru comentator antic al operei lui Aristotel. Mai întâi, Boethius respinge cel de-al doilea din argumentele de mai sus, cel *pentru* caracterul accidental al universalilor. Astfel, el neagă faptul că conceptele ar fi formate de către intelect într-un mod diferit de felul în care sunt dispuse lucrurile, altfel spus, neagă caracterul arbitrar al noțiunilor.

Un concept este înțeles ca o *image* sau *reprezentare*. În acest fel, se poate spune că un concept corespunde realității dacă și numai dacă el este o *image exactă* a obiectelor. Pentru aceasta, orice concept trebuie să îndeplinească următoarele condiții:

a) să nu fie *compus*. De exemplu, compunerea conceptului de „om” cu cel de „cal” dă un concept compus sau hibrid, cel de „centaur”. Un astfel de concept compus cuprinde mai mult decât se află în realitate, ceea ce înseamnă că acest concept este *fals* și *vid*.

b) să nu conțină o *diviziune* ori o *abstracție*. Acest fel de concepte nu sunt *vide* și nici *false* dar ele lasă deoparte, *elimină* ceva din realitate. De exemplu, conceptul de „linie” este un astfel de concept *parțial* dacă elimină din conținutul său noțiunea de „corp” întrucât, chiar dacă intelectul poate concepe o *linie geometrică*, ea nu există în realitate decât ca *mărginire* sau *muchie*.

Îndeplinind aceste două condiții, conceptele (universalile) sunt imagini perfecte ale realității, subzistente, corporale și aflate în particulari. Răspunsul lui Boethius la această problemă se configurează ca și unul antirealist, în sensul că genurile și speciile nu subzistă *separate*. Totuși, considerând că ele există în individuali, Boethius profesează un realism de tip aristotelic: „genurile și speciile există în individuali, dar sunt gândite ca și universalii”¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Boethius, *op. cit.*, (31).

Diferența față de aristotelism este însă că *speciile și genurile sunt multiple*. Felul în care acestea subzistă în lucrurile particulare este unul multiplu, în sensul că fiecare particular își are *specificitatea* sa proprie, diferită de cea a unui alt particular din aceeași specie. De exemplu, „umanitatea” lui Socrate este alta decât „umanitatea” lui Platon, fără ca între ele să existe o *participare*. Similar, fiecare lucru își are *liniaritatea* sa proprie, *albitatea* sa proprie, etc. Ceea ce *subzistă* este multiplu, fără a fi un universal, iar ceea ce este *universal* (deci Unu) este în *intelect*, fără a fi un subzistent. Este ceea ce spune Boethius însuși, precizând că:

„Speciile nu trebuie privite decât ca gânduri compuse din asemănarea substanțială a individualilor care sunt neasemănători numeric. Genul, pe de altă parte, este gândul compus din asemănarea speciilor. Această asemănare devine sensibilă atunci când există în singulari și devine inteligibilă atunci când se află în universalii. Atunci când este sensibilă, ea rămâne în singulari iar atunci când este cunoscută (înțeleasă), ea devine un universal. Ele subzistă, prin urmare, în lumea sensibilă, dar sunt înțelese în mod distinct față de corpuri”¹⁰¹.

Cu alte cuvinte, *conceptul* comun al speciilor nu are nici un lucru comun care să-i corespundă în realitate. Ceea ce corespunde conceptului de „umanitate” sunt umanitățile *individuale* ale lui Socrate și Platon și ale celorlalți dintre noi, care sunt *asemănătoare* cu toate că nu au nimic în comun. În acest fel conceptul *nu este* vid și fals. Doar că, corespondența sa cu realitatea nu este *unu la unu*, ci *unul la mai mulți*.

Astfel, perspectiva asupra universalului diferă în funcție de *nivelul cognitiv* la care este descris. La nivel sensibil universalul este *perceput* ca multiplu, iar la nivel intelectual este înțeles ca *unul*. Boethius se folosește de analogia cu linia curbă: ca linie curbă, avem de-a face cu un concept. Lui nu îi corespunde, însă, la nivel sensibil, nici o entitate cu acest nume, ci o multitudine de realități: muchii curbate, care pot fi concave sau convexe.

Soluția găsită de Boethius la problema universaliiilor din textul lui Porfir nu este unilaterală ci discriminează între cele două tipuri de raportare la ele: a) genurile și speciile subzistă într-un fel dar sunt înțelese în altul; b) ele sunt corporale dar subzistă în sensibile, unite cu ele. Ele sunt înțelese *de către intelect* ca subzistând separat.

Acesta ar putea fi, după opinia lui Boethius, *răspunsul lui Aristotel* la problemă, așa cum a formulat-o Porfir. Boethius observă, precizându-și

¹⁰¹ Boethius, *op. cit.*, (31).

poziția, că Platon și Aristotel nu au fost de acord asupra soluției la problema pusă de Porfir: Aristotel spusese că genurile și speciile sunt *în* individuali, în vreme ce Platon era de părere că acestea există *separate*, ca Idei sau Forme. Această remarcă atrage atenția asupra unui lucru important: Boethius trimite cititorul la teoria platoniciană a Ideilor, în semn de distanțare față de poziția exprimată aici. El spune că l-a urmat pe Aristotel aici (prin intermediul comentatorului său, Alexandru din Afrodisia), nu pentru că este de acord cu această teorie, ci pentru simplul fapt că efectuează un comentariu al *Isagoge*i, introducerea scrisă de Porfir la *Categoriile* lui Aristotel. Altfel spus, Boethius reconstituie ceea ce ar putea fi o poziție aristotelică numai cu scopul de a scrie o introducere la teoria în cauză.

Trebuie remarcat, în plus, faptul că Boethius se folosește de o definiție proprie a universalului, diferită de cea aristotelică. Aristotel definise universalul în termeni predicationali: „Prin *universal* înțeleg ceea ce poate fi predicat despre mai multe lucruri, iar prin *singular* ceea ce nu poate fi [predicat despre mai multe]”¹⁰². Definiția cu care pornește Boethius este formulată în termeni substanțiali: „universal este ceva comun sau împărtășit de către mai multe lucruri, a) în întregul său (nu pe părți); b) simultan (necesitiv) și c) substanțial (este constitutiv pentru fiecare dintre ele)”¹⁰³.

Este adevărat însă că nici definiția lui Aristotel nu e pur predicțională, din moment ce, prin „universal”, el înțelege „lucruri”, spunând: „dintre lucruri, unele sunt universale iar altele singulare”. În cele din urmă, definiția aristotelică este formulată în termeni predicationali, dar despre substanțe.

6.3.5. Opțiunea din tratatele teologice ale lui Boethius.

Apelând la tratatele teologice, putem observa că, acolo, Boethius se apropie totuși de ceea ce ar putea fi, în sensul discutat la început, o poziție neoplatonică. Scriind — în aceste cazuri — fără a se considera dator să explice nici o altă teorie, putem considera că aceasta este de fapt poziția lui Boethius și nu cea din *Comentariul la Isagoga* lui Porfir.

În tratatele teologice (*Contra* lui Eutyches și *Cum este Treimea...*) Boethius explică ce înțelege el prin substanța *individuală* căreia i se pot adăuga sau îndepărta accidente, fără ca substanța să sufere, deci fără a avea nevoie de ele. Pentru a înțelege poziția lui Boethius trebuie să accep-

¹⁰² Aristotel, *Despre interpretare*, 17a38-b1.

¹⁰³ Boethius, *loc. cit.*

tăm teoria lui despre individuație, adică răspunsul la întrebarea „Cum apar indivizii din genuri și specii?”. Cum apare un individual sau ce are individualul în plus față de genuri și specii?

În primul rând, genurilor și speciilor li se adaugă *materia*, deci ea este *principiul individuației*. Particularii, se spune în *Contra lui Eutyches și Nestorius*, pot substa unor accidente, ceea ce înseamnă că ei sunt *substanțe*. Pe de altă parte, genurile și speciile nu pot substa accidentelor, aceasta fiind diferența dintre indivizi și universalii.

În acest fel, accidentele nu sunt inerente genurilor și speciilor (*Cum este Treimea un singur Dumnezeu, și nu trei dumnezei*, cap. II), ci *materiei* care e subiacentă genurilor și speciilor. În concluzie, materia este cea care permite particularilor să susțină accidentele și care, prin aceasta, distinge particularii de genuri și specii.

Accidentele, la rândul lor, sunt și ele principii ale individuației căci datorită lor există *diferența numerică* („diferența numerică se datorează varietății accidentelor” — *Cum este Treimea...*, cap. I). Chiar dacă am separa accidentele, continuă Boethius, tot ar rămâne „locul” — înțeles aici ca și categorie spațială — care nu poate fi separat și rămâne ca factor de diferențiere¹⁰⁴.

Particularii sunt ceea ce Boethius definește ca *substanțe*, ceea ce *substă* accidentelor, adică le suportă, făcând posibilă existența lor. Substanța sau particularul *nu are nevoie* de accidente pentru a exista, dar, în același timp, accidentele *fac posibilă* diferențierea sau individualizarea. Acesta pare un paradox: în același timp, substanțele *nu au nevoie* de accidente pentru a exista dar, totuși, accidentele sunt condiția de posibilitate a particularilor. Paradoxul se elimină prin înțelegerea faptului că există o diferență între *a ființa* (ființa având un temei al ei, distinct) și *manifestarea individuală* a ființei. Materia și accidentele, ca principii ale individuației, sunt condiții ale manifestării particulare a substanțelor, fără a fi însă și temeiuri ale existenței lor. Existența depinde de calitatea lor de *subzistenți*, deoarece substanțele în primul rând *subzistă* și abia în ultimă instanță sunt substanțe. Substanța nu este altceva decât subzistentul înțeles ca temei al existenței accidentelor, ceea ce nu înseamnă că accidentele condiționează

¹⁰⁴ Boethius înțelege categoriile aristotelice ca desemnând accidente: „primele, care desemnează faptul de a fi ceva, sunt numite *predicații în funcție de lucru*, iar când se spun despre lucruri în calitatea lor de subiecte, se numesc *accidente în funcție de lucru*” (*Cum este Treimea...*, cap. IV). Trad. O.Gordon și B.T.-Cazaban, *loc. cit.*, p. 103.

în vreun fel existența substanței. În absența accidentelor, substanța este *subzistent*.

În afara particularilor, forma nu poate fi subiacentă, deci nu are materie. Aceasta este afirmația de tradiție pl tonică (sau neoplatonică) a lui Boethius, afirmație care diferențiază net răspunsul de aici față de cel din comentariul la Porfir. Iată ultimul fragment al capitolului II din *Cum este Treimea un singur Dumnezeu...*:

„Însă forma fără materie nu va putea fi subiect și nici nu va putea fi în materie, decât dacă nu ar fi formă, ci imagine. De la formele care sunt fără materie provin aceste forme care sunt în materie și care produc corpurile. Căci greșim numindu-le forme pe cele care sunt în corpuri, câtă vreme ele sunt imagini, asemănându-se doar cu formele care nu rezidă în materie. Deci, în Dumnezeu nu este nici diversitate, nici pluralitate provenind din diversitate, nici multitudine provenind din accidente și, prin urmare, nici număr.”¹⁰⁵.

Este limpede că Boethius tinde, în tratatele teologice, să identifice subzistenții cu Formele sau Ideile divine, aceasta fiind diferența față de teoria din *Comentariul la Isagoga* lui Porfir. Dacă, conform *Comentariului*, universalile sunt inerente lucrurilor, înseamnă că mintea umană le poate *abstrage* prin propria ei putere.

Admițând calitatea de *Idei divine* sau Forme pure a universalilor, teoria cunoașterii va avea la rândul ei conotații neoplatoniciene: este nevoie de o teorie a iluminării pentru a putea explica formarea noțiunilor în intelectul uman.

Evul Mediu latin al secolelor XI-XIII nu va discuta, însă, problema universalilor, din această a doua perspectivă, ci folosind traducerea și comentariul la Porfir. Fără a bănuși cineva „frustrarea” lui Porfir și fără a lua în discuție opțiunea din tratatele teologice boethiene, Scolastica se va lăsa pătrunsă, practic, de o problemă „re-inventată”. „Uluirea” Scolasticii va fi cu atât mai profundă, însă, în momentul în care peripatetismul neoplatonic o va invada pur și simplu dinspre filozofia arabă.

*

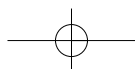
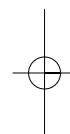
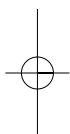
* *

Poate într-o măsură mai mare decât Augustin, Boethius reprezintă un moment crucial de legătură între antichitatea greco-latină și gândirea scolastică. Timp de mai multe secole, însă, această legătură va fi întrerup-

¹⁰⁵ Boethius, *Cum este treimea un singur Dumnezeu...*, în loc. cit., p. 93.

tă de către supliciile istoriei. În secolul IX, prin Ioan Scotus Eriugena, această legătură va fi reluată temporar pentru ca abia în secolul XI, atunci când începe scolastica propriu-zisă, efortul lui Boethius să-și găsească, în sfârșit, „consolarea“.

S C O L A S T I C A



7. PRELIMINARII LA FILOSOFIA SCOLASTICĂ

7.1. Moștenirea teoretică a Scolasticii: platonism, aristotelism, neoplatonism.

Înțelegerea problematicii filosofiei medievale este condiționată de apelul permanent la câteva idei centrale ale platonismului și ale aristotelismului. Filosofia medievală este o gândire creștină, fără îndoială, însă educația acestor gânditori, mediul lor de formare, era axat în jurul tradițiilor platonice și aristotelice. S-a spus, de multe ori, că efortul medievalilor a fost unul de „înceștinare” a filosofiei lui Aristotel, după cum, pe de altă parte, nota generală a patristicii fusese aceea de a-l înceștina pe Platon. Poate că, mai mult decât atât, efortul acestor gânditori a fost unul de înceștinare a lor înșiși, de asumare, înțelegere și sistematizare a tradiției evanghelice. Cum, însă, singurele surse de educație academică pe care le aveau la dispoziție erau platonismul, aristotelismul și neoplatonismul, acest efort a avut ca rezultat și o filtrare, prin creștinism, a tradițiilor filosofice pomenite.

Sursa problemelor gândirii medievale o reprezintă, prin intermediul celor trei tradiții menționate, câteva presupuziții ale întregii filosofii grecești: a) ceea ce are ființă *cu adevărat* poate (și trebuie) să fie cunoscut; b) ceea ce poate fi cunoscut, există; c) obiectele cunoașterii și cunoașterea prin natura sa au caracter necesar și imuabil, asemeni adevărilor matematice; d) lumea fizică este în continuă schimbare, deci nu poate fi cunoscută (cunoașterea ei este sursa opiniei, nu a principiilor); e) lumea fizică nu are o existență autentică, fiind domeniul devenirii, nu al ființei.

7.1.1. Platonismul în Evul mediu latin.

Filosofia lui Platon a avut un efect constitutiv asupra gândirii și mentalității medievale, în toate formele sale: lumea bizantină, occidentul latin, gândirea arabă și cea iudaică au fost influențate la modul esențial de platonism. Destinul filosofiei lui Platon în lumea medievală este unul sinuos, marcat de renunțări și reveniri spectaculoase.

Dacă aristotelismul avea să acrediteze interesul exclusiv pentru *adevărul gândit și enunțat*, Platon este gânditorul care transmite mai degrabă interesul pentru de ceea ce este *autentic*. Filosofia platonicească și întreaga tradiție care îi urmează este dominată de un interes major pentru *etică*, înțelepciune și valori. Omul lui Platon nu are timp nici dispoziție pentru trivial, trecător, multiplu, material. Tensiunea platonismului este construită pe un program de viață, pe o auto-didactică a autenticului și a ontologiei adevărului.

Presupuzițiile fundamentale ale platonismului postulau că: a) sufletul poate să existe separat de corpul fizic; b) Ideile contemplate de suflet în existența sa separată au fost uitate din cauza influenței nefaste a simțurilor corporale; c) ceea ce noi numim învățare — a Ideilor — este de fapt o reamintire; d) existența autentică aparține Ideilor, ele reprezentând ființa prin excelență; e) Ideile sau formele sunt neschimbătoare, fixe, eterne și necesare; f) prezența sufletului în trup este nefastă, trupul este pentru suflet o „închisoare“, moartea reprezentând o *eliberare*.

Platonismul medieval latin nu s-a desfășurat însă numai în contextul descris de aceste presupuziții fundamentale. În primul rând, contactul cu ideile lui Platon a fost, multă vreme, unul oral. Multă vreme (până în secolul al XII-lea), de la Platon a existat doar o parte a dialogului *Timaios*, într-o traducere al cărei autor de secol 3–4 d.H., Chalcidius, lăsase și un

comentariu destul de eclectic. Deoarece dialogul *Timaios* conține cosmologia lui Platon, acesta a fost numit în Evul Mediu „Physicus“, adică fizicianul sau filosoful naturii. În orice caz, traducerea lui Chalcidius a circulat ca text unic și fundamental în Evul Mediu, supraviețuind până azi circa 180 de exemplare manuscrise.

Au existat apoi rezumate și mărturii conținute în scrierile vechilor autori latini, cum ar fi Sf. Augustin, sau filosofii păgâni (Cicero, Seneca). O oarecare circulație a avut și compendiul intitulat *De platonis pluribus libris compendiosa expositio*, nepublicat, dar cunoscut, se pare, de Albert cel Mare și Toma din Aquino. *Consolarea filosofiei* a lui Boethius conține, de asemenea, numeroase relatări ale ideilor platonice, ca și *Isagoga* lui Porfir (tradusă în secolul al VI-lea) și textele areopagitice. Operele lui Aristotel (cunoscute și traduse mult mai repede) conțin, de asemenea, numeroase referiri la opiniile lui Platon în legătură cu anumite probleme. Caracterul indirect al acestor surse a avut o influență hotărâtoare: Platon a fost perceput prin mijlocirea unor medii sceptice, stoice, aristotelice, neoplatonice, ceea ce a atras, în numeroase rânduri, suspiciuni.

În secolul al nouălea, Scotus Eriugena cunoaște cu siguranță dialogul *Timaios*, comentează pe Boethius, traduce din Pseudo-Dinisie Areopagitul, Maxim Marturisorul, pentru ca în perioada următoare să întâlnim dezbateri aprinse asupra caracterului secular — deci primejdios — al platonismului (datorate prezenței unor doctrine platonice în *Consolarea filosofiei* a lui Boethius).

În secolul al XII-lea (între 1154 și 1160), Henricus Aristippus, arhidiacon de Catania, traduce dialogurile *Menon* și *Phaidon*, se pare necitite multă vreme sau având o circulație restrânsă, fără influențe majore. Nici traducerea din secolul XIII a dominicanului William de Moerbeke (efectuată la cererea lui Toma din Aquino) la comentariul lui Proclus la *Parmenide*, incluzând și o parte substanțială a dialogului, nu a avut un impact semnificativ, datorită tehnicii precare de traducere și a caracterului său obscur¹⁰⁶.

Efectul acestei precarități la nivel textual a fost o confuzie generală. Deoarece gândirea lui Platon a fost cunoscută mai mult din surse indirecte, lui Platon i s-au atribuit deseori doctrine false.

¹⁰⁶ A se vedea o expunere detaliată a problemei platonismului medieval (nu numai latin) în J. Hankins, „Plato in the Middle ages“, *Dictionary of the Middle Ages*, ed. J. Strayer, vol. IX, New York, 1987, pp. 694–704.

În secolele XII și XIII Universitățile se dezvoltă și devin centrele principale de învățământ, orientate spre un studiu sistematic, axat în jurul unor discipline fundamentale. Nevoia de sistematicitate a atras după sine adoptarea aristotelismului ca model didactic, platonismul fiind abandonat pentru câteva motive care-l faceau incompatibil cu idealul paideic scolastic: a) caracterul dialogal, deci nesistematic, adică dificil de abordat în maniera scolastică bazată pe *quaestio*; b) deficiențele morale ale dialogurilor, cum ar fi pasajele din *Republica*, unde Platon pledează pentru posesia în comun a femeilor și copiilor; c) incompatibilitatea teologică între platonism și creștinism (dată de teze ca preexistența și transmigația sufletului, creația dintr-o materie primordială — contrazicând creația *ex nihilo* biblică). Abia Renașterea va recupera platonismul prin contactele cu Bizanțul și apoi prin traducerile lui Marsilio Ficino.

7.1.2. Autoritatea aristotelismului.

Aristotel este, prin forța conjuncturii, singurul autor cunoscut (și el parțial) de către medievali. Boethius traduce lucrările logice în secolele V și VI, din care se păstrează doar *Categoriile* și *Despre interpretare*, motiv pentru care Aristotel primește numele de „Logicus”. Acestea sunt singurele texte citite până târziu, în secolul XIII, când se recuperează restul lucrărilor logice plus alte câteva cum ar fi *Fizica* și *Metafizica*, moment în care se înregistrează o adevărată revoluție în acest sens.

Spre deosebire de cazul lui Platon, *corpus*-ul lui Aristotel a putut fi organizat tematic, existând astfel posibilitatea studierii lui selective în cazul în care se constatau incompatibilități cu dogma creștină. Textele sale logice, de exemplu, neutre din punctul acesta de vedere, nu au fost interzise niciodată. Episcopul Parisului a interzis, în 1210, textele de filosofie naturii, la care s-a adăugat, în 1215, *Metafizica*, lucru ce a condus de fapt la popularizarea lor și, în urma unor „purificări” de erori, la accesul liber. La mijlocul secolului al XIII-lea doctrina lui Aristotel devine conținutul de bază al ariei curriculare în artele liberale. Noi interdicții, apărute în 1270 și 1277, de această dată nu asupra unor texte ci asupra anumitor teze, fac din studiul aristotelismului o atracție absolută la Universitatea din Paris.

Filosofia lui Aristotel are un caracter sistematic în sensul că toate domeniile de care se ocupă sunt părți ale unei diviziuni care nu ridică problema autenticității și, prin excludere, a *inautenticității* unuia sau altuia din

nivelurile universului, ci mai degrabă pe cea a unei *ierarhii* ale gradelor de ființă.

Principiul ființării lucrurilor este imanent, cunoașterea are caracter progresiv, pornind de la experiență, de la cunoașterea sistematică a naturii și tinzând spre posesia intelectuală a principiului. Astfel, însăși esența lumii fizice este o *formă* neschimbătoare și necesară, ce impune un scop devenirii: atingerea stării de *entelehie*. Natura lucrurilor nu este altceva decât *puterea* sau *posibilitatea* realizării esenței lor. Între lucrurile fizice și principiile lor nu se mai postulează o prăpastie care, la Platon, nu putea fi depășită decât prin moarte. Materia este principiul realității Multiplului. Lucrurile multiple au însă o unitate generică, realizabilă, scop al devenirii înseși.

Lucrurile care nu au materie (entitățile nemateriale) sunt numite *substanțe*, la fel ca lucrurile compuse din materie și formă, cu deosebirea că, neavând materie, aceste substanțe nu *devin*, căci nu au nimic în *potență* (datorită lipsei materiei, deci a oricărei coruperi, multiplicări, privațiuni de formă), forma sau esența lor fiind *în act*, adică manifestându-se în mod deplin. Pentru că nu au materie, ele sunt *separate* (natura lor inteligibilă este separată de orice natură materială) și se află deasupra circumferinței sferei Lunare, fiind astfel *sfere superioare*. Substanțele materiale sunt sublu-nare.

Pentru că nu devin, substanțele supralunare (sau *separate*) nu au mișcare (căci mișcarea înseamnă schimbare, tendință spre un scop). Totuși, nefiind divine (ci doar „mai aproape“ de divinitate) ele nu pot fi întru totul fixe; au o mișcare circulară, mișcarea perfectă, proprie substanțelor care nu devin. Mișcarea circulară a substanțelor nemateriale antrenează mișcarea liniară a substanțelor aflate în devenire. Singura activitate proprie acestor substanțe supralunare este gândirea (activitatea superioară prin excelență), de fapt aceste substanțe fiind *gândire*.

Cea mai înaltă formă de activitate omenească este cea intelectuală, căci prin intelect noi putem avea acces la esență (gnoseologic, identică cu principiul). Cunoașterea este obiectivă și universal valabilă deoarece conținutul mental este *identic* cu forma cunoscută. Pentru că obiectul cunoașterii, cu care intelectul devine identic, este *forma*, natura intelectului este separată de materie, sufletul însuși fiind înțeles ca *formă a corpului*.

Omul este o substanță compusă, deci sufletul său nu poate exista separat, căci nu ar mai fi un suflet *uman* (deci nu ar mai fi forma unei substanțe compuse). Viața omului ca individ se sfârșește odată cu dispariția

corpului, adică o dată cu dispariția *condiției de posibilitate* a substanței compuse respective. Ceea ce rămâne după moarte, dacă rămâne ceva (și Aristotel își pune la un moment dat, fugitiv, această problemă) nu mai este de natura unei substanțe compuse, deci nu mai are nimic comun cu *natura umană*. Dacă rămâne sufletul — poate sub forma intelectului identic cu ceea ce a cunoscut — acesta rămâne ca alt-ceva, ca o natură inteligibilă, ca o substanță separată. Identic cu principiul, separat de materie, intelectul nu mai este un intelect uman ci o substanță separată, de natură supralunară. Problema dispare pur și simplu întrucât obiectul ei — intelectul — devine ceva de altă natură, supraumană, deci obiect al unei teologii.

Această doctrină, expusă sistematic de Aristotel, în texte ce puteau fi studiate *scolastic*, oferea medievalilor o sursă nepuizabilă de întrebări și răspunsuri abordabile din perspectivă creștină. Divinul este gândire pură, deci prin excelență inteligibil, ceea ce, pentru teologia sau filosofia scolastică, însemna că omul poate accede la o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu. Logica, inițiată de Aristotel, a constituit modelul absolut al îndreptării minții către cunoașterea lui Dumnezeu și a creației lui.

7.1.3. Plotin și neoplatonismul.

Alături de platonism și de aristotelism, filosofia scolastică moștenește problematizările neoplatonismului, acel corp de doctrine parțial contemporane cu ceea ce numim convențional gândire medievală. Nici Plotin nu s-a bucurat însă de o audiență directă mai mare decât Platon. *Enneadele* sale s-au pierdut aproape complet. Se spune că un anume Marius Victorinus a tradus câteva fragmente în secolul al patrulea, pierdute și ele imediat. Influența neoplatonică asupra gândirii medievale a avut loc însă pe două căi. Mai întâi, prin Augustin și prin textele areopagitice traduse de Eriugena. Nu este vorba, în acest caz, de o preluare explicită și conștientă a neoplatonismului, cât de o infuzie discretă a câtorva elemente ce țin de ideea ierarhiei lumii și de problema impredicabilității lui Dumnezeu. A doua cale este, însă, decisivă pentru ceea ce se va numi „cearta pariziană” a secolului XIII latin: neoplatonismul arab, prin comentariile averroiste asupra lui Aristotel.

7.2. Scolastica: teologie sau filosofie creștină.

Creștinismul este cealaltă sursă a filosofiei medievale. În fond, acesta este *specificul* gândirii medievale și în același timp elementul care o identifică, deosebind-o de filosofia greacă târzie. Se poate spune, fără nici o exagerare, că filosofia medievală este de fapt o gândire filosofică creștină. Toate problemele, fie ele preluate de la filosofi ca Platon sau Aristotel, intră în atenția medievalilor pe un fond creștin, miza discutării lor fiind de cele mai multe ori una dogmatică. Așa se explică faptul că, spre exemplu, medievalii calificau drept „eronată” orice filosofie care intra în contradicție cu adevărurile religiei creștine. Expresia „filosofi medievali” stă în fond pentru gânditori care se considerau în primul rând teologi. Ceea ce nu înseamnă altceva decât faptul că, studiind *filosofia* lor, noi operăm o abstragere, ținând însă cont permanent de premisele doctrinale și metodologice specifice acestei gândiri.

Marea problemă a filosofiei medievale, după părerea lui Jan A.Aertsen¹⁰⁷, este că obiectul ei este rezultatul unei intervenții hermeneutice, al unei lecturi moderne și al unei interpretări de texte care, de cele mai multe ori, nu s-au văzut pe sine drept reflecție filosofică pură, în sensul modern al cuvântului. Sf. Bonaventura sau Toma din Aquino, de exemplu, nu ar fi deplin mulțumiți să-și vadă operele publicate într-o serie de „texte filosofice”. Istoricul contemporan dorește să găsească în textele lor discuții despre problema întemeierii cunoașterii în genere, despre om ca „animal natural”, etc, nefiind propriu-zis interesat de obiectul pe care acești gânditori și l-au propus (cunoașterea lui Hristos, iluminarea divină, etc).

Primul exeget care a atras atenția asupra necesității de a lua în serios nu numai specificul gândirii medievale dar existența unei *filosofii a Evului Mediu*, a fost Étienne Gilson¹⁰⁸. Până la el se acceptau două mari perioade ale istoriei filosofiei: antică și modernă. Gilson atrăgea atenția, pe la începutul secolului XX, că gândirea medievală trebuie să fie înțelea-

¹⁰⁷ Jan A.Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E.J.Brill, Leiden, New York, Köln, 1996, p. 2. În limba română, un volum recent apărut grupează câteva studii fundamentale asupra problemei identității filosofiei medievale: Bogdan Tătaru-Cazaban (coord.), *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie și structuri*, Editura Polirom, Iași, 2005.

¹⁰⁸ E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960. De asemenea, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1969.

să ca o perioadă de sine stătătoare a istoriei filosofiei, odată cu eliberarea de prejudecata că „gândirea creștină” este non-filosofică. Propunând chiar termenul de *filosofie creștină*, Gilson elaborează teza conform căreia perioada Evului Mediu a avut meritul de a transforma gândirea antică sub impulsul creștinismului, astfel încât modernitatea, oricât de ingenuă ar părea, nu poate fi înțeleasă fără aceste transformări. Până și felul în care această modernitate *percepe* filosofia antică, atunci când vrea să o asimileze, este profund influențat de scolastică.

Ontologia medievală vorbește, ce-i drept, în termeni asemănători celei grecești. Temele ei favorite sunt, ca și în cazul celei dintâi, *ființa, binele, adevărul*. Nimeni, însă, după Evul Mediu, nu va mai fi capabil să preia aceste teme în sensul lor antic deoarece *ființa*, de exemplu, pentru medievali, deși pusă în termenii lui Platon sau ai lui Aristotel, este *înțeleasă* în termenii lui Moise: „*ego sum qui sum*”.

Toate acestea nu înseamnă deloc că gândirea medievală nu este una autentic filosofică sau că ea nu este o gândire liberă, așa cum au încercat să sugereze autori precum Fernand Van Steenbergen¹⁰⁹, pornind de la ideea unei incompatibilități între filosofie și creștinism. Și aceasta în primul rând deoarece, dacă o anumită perioadă a gândirii a reușit să transforme conținutul unor concepte filosofice până la modificarea semnificativă a sensului în care acestea sunt folosite de către o altă perioadă a filosofiei, în cazul de față modernitatea, nu înseamnă altceva decât tocmai că acea intervenție care a adus modificările este de fapt una filosofică.

În acest sens, problema autenticității gândirii filosofice este independentă de sursele acesteia tocmai pentru că nu există nici o gândire filosofică fără surse sau punct de pornire. În fond, gândirea filosofică nu se desfășoară niciodată în mod pur autonom. Există în fiecare perioadă a filosofiei presupuziții care infuzează reflecția gânditorilor. Fiecare filosofie este o gândire autonomă care se raportează într-un fel sau altul la niște principii, asumându-și anumite temeuri. Renunțând la a mai considera *revelația* ca sursă ultimă a adevărului, filosofia modernă, spre exemplu, trece la postularea *științei* ca sursă a întemeierii legitimității.

Un alt tip de legitimare a interesului pentru filosofia medievală îl reprezintă, paradoxal, tocmai redescoperirea unor teme moderne și chiar contemporane în textele vechi, cum ar fi teorii ale limbajului, logica sau

¹⁰⁹ E. Van Steenbergen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain/Paris, 1974. Apud Jan A. Aertsen, *op. cit.*, p. 5.

semantica. Este „turnura lingvistică” a filosofiei în general, în faza ei contemporană, care a justificat un nou interes pentru gândirea scolastică. Inclusiv termenul „scolastică” a putut fi astfel redefinit: dacă inițial el era înțeles într-un mod normativ, noul său sens contextual este acela de „filosofie a unor școli” de gândire. În acest sens, se poate vorbi despre filosofia medievală dintr-o abordare lingvistică, adică dintr-un interes pur tematic, nu numai istoric¹¹⁰.

În fine, există un al treilea tip de justificare al interesului pentru filosofia medievală, cel etic, conform căruia filosofia ca *program de viață* face din textele medievale o sursă inepuizabilă de doctrine cu valoare practică. Ceea ce Alain de Libera (exponentul acestei direcții) numea „deprofesionalizarea filosofiei” semnifică desprinderea unor gânditori de angajamentele universitare „scolastice” și asumarea unei gândiri „libere”, cum a fost cazul lui Dante sau Meister Eckhart, pentru care gândirea conta ca *experiență* asumată ca atare, liberă de constrângeri¹¹¹.

Jan A. Aertsen, încercând să înglobeze toate aceste legitimități, atrage atenția că nici una dintre ele nu ține cont de o unitate tematică a filosofiei medievale și de un specific filosofic al acesteia. O adevărată legitimitate a interesului pentru scolastică l-ar reprezenta astfel, în opinia exegetului olandez, abordarea din perspectiva doctrinei *transcendentaliilor*, aceea „reducție epistemologică” pe care medievalii o profesau sub autoritatea ființei ca *unu, adevăr și bine*. Va fi, într-adevăr, imposibil să înțelegem argumentele lui Anselm sau gândirea lui Toma din Aquino fără a ține cont de acest specific, deși el se va reconstrui, de fiecare dată, pornind de la premise platonice sau aristotelice.

Pentru a completa acest cadru preliminar al gândirii medievale, este legitim să ne întrebăm care sunt presuposițiile fundamentale sau, mai

¹¹⁰ Acest tip de legitimitate a interesului pentru filosofia medievală îl subliniază Alain de Libera, în *Gândirea Evului Mediu*, traducere de Mihaela și Ion Zgărdău, Editura Amarcord, Timișoara, 2000 (ediția originală, 1991), pp. 26–30. Jan A. Aertsen (în *op. cit.*, p. 11) consideră că „codificarea” de manual a acestei abordări este ilustrată de volumul: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100–1600*, Cambridge, 1982.

¹¹¹ Această justificare este ilustrată de lucrările lui Alain de Libera: *Mistica renană. De la Albert cel Mare la Meister Eckhart*, (traducere de Cristian Bădiliță, note, bibliografie și notițe individuale traduse de Robert Lazu, Ion și Mihaela Zgărdău, Editura Amarcord, Timișoara, 1997), *Gândirea evului mediu* (ed. cit.).

degrabă, *problemele* majore ale unui gânditor creștin din evul mediu. Moștenirea greacă funcționa ca un mediu general de gândire, constituind educația omului elevat, cadrele sale mentale.

Prima noastră nedumerire poate fi legată de posibilitatea conviețuirii moștenirii grecești, o gândire și o mentalitate păgână, cu doctrina creștină. De fapt aceasta era și problema primilor creștini educați. Era problema majoră a neoplatonicilor, a fost tensiunea destinală a lui Augustin și a multor alora. Care puteau fi problemele unui platonice, ale unui neoplatonic și ale unui creștin din primele secole ale noului mileniu? Să luăm pe rând câteva.

7.3. Problemele Scolasticii.

Problemele importante care au străbătut gândirea scolastică au fost, printre altele, raportul rațiune-credință, statutul rațiunii umane (determinată sau liberă), raportul voință-intelect, statutul universalilor (disputa nominalism-realism), dovedirea existenței lui Dumnezeu, eternitatea lumii și statutul intelectului. Putem vedea, din această enumerare, că preocuparea fundamentală a gânditorilor medievali viza o problemă esențialmente evanghelică, statutul creaturii și raportul ei cu divinitatea. Ca *metodă*, filosofia Evului Mediu este dominată la început de influențe platonice și augustinene, pentru ca ulterior tipul specific de abordare să devină aristotelismul. În ciuda diversității indiscutabile și a dinamismului istoric și intelectual¹¹², câteva caracteristici generale ale scolasticii ar putea fi desprinse. Astfel, se distinge o *metodă silogistică de expunere*, dominantă în majoritatea textelor. Avem apoi o *subordonare a filosofiei față de teologie și religie* completată de o *dependență a teologiei față de filosofie*. Există apoi ten-

¹¹² Eugen Munteanu oferă câteva repere în favoarea ideii de dinamism istoric și intelectual în Evul Mediu. Astfel, din punct de vedere istoric, Evul Mediu a fost dominat de trei poli de putere (papalitatea, Imperiul și comunele libere), a cunoscut instituția cavalerescă, cruciadele, redescoperirea lumii grecești și a orientului arab. Din punct de vedere cultural, avem de-a face cu o sinteză a gândirii aproape nebănuită: interferența a trei culturi majore (latino-creștină, Greco-bizantină și arabă), întemeierea universităților care au oferit cadre instituționale pentru dispute doctrinale, etc. Viața universitară se bucura de libertate de gândire și exprimare, de autonomie atât față de autoritatea eclesială cât și de cea laică, având metode proprii și identitate culturală. Vezi Eugen Munteanu, „Introducere la *De ente et essentia*”, în Thomas de Aquino, *De ente et essentia/Despre fiind și esență*, Editura Polirom, Iași, 1998.

dința de *acceptare a unui corp de doctrine comune*, căutarea universalității învățaturii. Nu în ultimul rând, specifică scolasticii este *unitatea terminologică* datorată unei limbi unice în cultură, latina.

Aceste caracteristici comune nu se întâlnesc însă fără excepții. În fond, scolastica este o perioadă caracterizată de un dinamism extraordinar. Din punct de vedere istoric, se poate vorbi de trei poli de putere: Papalitatea, Imperiul și Comunele libere. Cruciadele, instituția cavalerescă, redescoperirea lumii grecești și a orientului arab, sunt date în plus care fac din Evul Mediu o perioadă deloc facil de surprins în cadre descriptive stabile. Din punct de vedere intelectual, Evul mediu este o întâlnire a trei culturi majore: latino-creștină, greco-bizantină (împreună cu influențele slave și orientale) și arabă. Disputele medievale, atât de celebre, poartă apoi pecetea unei interferențe vii între Universitate și Biserică. Unitatea scolasticii stă, mai degrabă, în starea de spirit și în idealuri decât în opțiunile doctrinare sau metodologice. Fiecare perioadă importantă a scolasticii este străbătută de dispute majore, care adesea iau forma unor dezbateri pur dialectice, cum este „cearta universaliiilor“, toate având însă un substrat comun, dat de miza fundamentală a dogmaticii creștine și de existența unor probleme specifice ei.

7.3.1. Problema sufletului.

Oricum ar sta lucrurile, „vederea față către față a lui Dumnezeu“ predicată de Sf. Pavel este, pentru medieval, cea mai puternică atracție. Sufletul este de natură divină și trebuie să se întoarcă la Creator fie printr-o viață mistică, așa cum indicau unele ordine călugărești, fie printr-o viață laică dar profund morală. În fond, viața laică, atât cât se putea, trebuia să fie înțeleasă în mod mistic. În orice caz, creștinismul conține o problemă morală asemănătoare cu cea platoniciană. Atunci când un platonist consecvent își pune problema sufletului, era preocupat în primul rând de viața sa morală, dar mai știa că viziunea mistică sau intelectuală a Unului este scopul cel mai înalt al omului. Poate cel mai important lucru este credința în nemurirea sufletului și în subzistența acestuia, o credință comună platonismului și creștinismului.

Platonul știe că trupul este o închisoare, un mormânt pentru suflet și că, o dată cu moartea (pentru care trebuie să „știm să ne pregătim“), sufletul este eliberat. Doctrina Învierii de Apoi spune că în ziua din

urmă morții vor învia în trupurile lor („trupuri de slavă”). Mai mult, această înviere în trup este un lucru dezirabil, pe care trebuie să-l *așteptăm*. Unui platonian îi este greu să înțeleagă această dezirabilitate a Învierii în trup. Aristotelic vorbind, problema este la fel de absurdă, ca și pentru un Neoplatonic de altfel. Secolele următoare vor prelua această dificultate, încercând să o depășească. Va fi o problemă importantă pentru gânditorii medievali.

7.3.2. Problema lui Dumnezeu.

O altă chestiune dificil de asimilat este însăși problema divinității. Cum poate un gânditor educat cu ajutorul textelor lui Platon, Aristotel sau Boethius să-și asume în același timp, fără eroare, ideea Dumnezeului creștin? Demiurgul lui Platon, din dialogul *Timaios*, Binele Suprem, Unul neoplatonician, substanța separată a lui Aristotel, sunt câteva concepte greu de abandonat și aproape imposibil de asimilat Dumnezeului personal și Treimic al religiei creștine.

Dumnezeul creștin este Ființă prin excelență, spre deosebire de Unul lui Plotin, care e deasupra acesteia. Apoi Dumnezeul Creștin s-a întrupat prin Fiul său, cosubstanțial și situat pe o treaptă echivalentă ierarhic, în vreme ce Demiurgul lui Platon, substanța separată a lui Aristotel și Unul lui Plotin nu mai puteau fi înțeleși într-o astfel de ipostază. Plotin va identifica Unul cu Binele, cea mai înaltă formă, situată deasupra celorlalte, ceea ce induce o nouă tensiune: cum trebuie înțeleasă Ființa Unului? Superioară celorlalte ființe? Filosofia Evului Mediu va reține, sub diferite forme, această idee a supraființării lui Dumnezeu.

7.3.3. Problema creației.

În fine, poate cea mai importantă problemă din punctul de vedere al credinței Creștine este problema creației. Ne putem da seama cât de dificil este de asimilat din punct de vedere aristotelic, de exemplu, episodul veterotestamentar al creației omului.

În esență, doctrina creștină spune că Dumnezeu a creat lumea *ex nihilo*, fiind cauza directă a tuturor lucrurilor și ființelor. Actul creației este un act liber, Dumnezeu aflându-se în afara oricărei constrângeri și, mai mult, neexistând nici un „model” pe care Dumnezeu să-l fi avut la dispo-

ziție atunci când a creat, în afara propriului „chip“. Pe de altă parte, Demiurgul lui Platon creează având la dispoziție o materie primordială și Formele pre-existente. Este vorba de un act de impunere a ordinii mai degrabă decât de unul de creație, astfel încât creația *ex nihilo* devine încă o preocupare majoră a medievalilor.

Altă dificultate este dată de problema caracterului contingent sau necesar al lumii. Grecii crezuseră în destin, Demiurgul lui Platon crease în mod *necesar*, substanța separată a lui Aristotel cauzase devenirea de asemenea în mod necesar, în vreme ce Dumnezeu iudeo-creștin pare să aleagă între posibilitatea de a nu crea și posibilitatea de a crea, *sesizând* că creația este bună.

O problemă din cele mai dificile este însă cea a materiei și — strâns legată de ea — cea a materialității cerului. Nici Platon nici Aristotel nu puteau concepe materia ca pe o creație a lui Dumnezeu. Cerul este, după Aristotel, o substanță eternă având mișcare circulară. Lumea este eternă, participând la eternitatea Primului Motor, prin intermedierea cerului. Gânditorii medievali vor trata această problemă ca pe una de maximă importanță, mai ales după ce Augustin încercase să aducă unele argumente împotriva eternității lumii. Universitatea din Paris va fi tulburată, în jurul anului 1277, de disputele în jurul acestei probleme.

7.3.4. Cunoașterea.

Un alt set de dificultăți provine din problematica cunoașterii. Creștinismul se lansează ca o religie a devoțiunii și a revelației, în care cunoașterea este cauza căderii omului. Filosofia greacă este un cult al rațiunii, al unei lumi divine pur inteligibile, model pentru o antropologie axată pe teza caracterului divin al intelectului uman. Ritualul separat de viața intelectuală înseamnă iraționalitatea în sensul ei peiorativ. Care este statutul gândirii, al facultăților cognitive? Este intelectul uman totuna cu Cerul inteligibil? Are fiecare om intelectul său sau există un Intelect universal, de aceeași natură cu Cerul nematerial, la care accede fiecare individ conform desăvârșirii sale?

Ce legitimitate are preocuparea pentru cunoaștere și pentru instrumentul ei — atât de perfecționat de către Aristotel — logica? Este posibilă recuperarea dialecticii și a moralei platoniciene, a logicii aristotelice în interiorul credinței creștine? Dumnezeu creștin, milostiv și născut

din trup omenesc, venea ca un Dumnezeu caracterizat prin *personalitate* și *iubire*, în vreme ce ierarhiile celeste, sferele și substanțele anticilor erau impersonale, esențialmente raționale. În plus, atât la Platon cât și la Aristotel, omul era prin esența sa capabil de a cunoaște Formele și de a practica un mod de viață cât mai apropiat de cel divin. Cât anume poate omul să cunoască în conformitate cu noua doctrină?

Ca o consecință a problemelor creației și cunoașterii, apare problema răului, mai întâi ca o problemă nouă. Pentru antici, răul era o chestiune de ignoranță, corigibil prin cunoaștere, mai degrabă un dezechilibru, un *hybris* pe care omul avea toată puterea și responsabilitatea de a-l evita fără a-l putea totuși distruge, din moment ce nici Demiurgul nu părea a avea această putere. Răul putea fi asimilat *materiei*, iar în acest caz el constituia însuși principiul devenirii.

Pe de altă parte, Dumnezeu fiind creatorul materiei, nu putea fi făcut responsabil de existența răului, deci materia nu mai putea fi înțeleasă ca principiu al său. Răul dobândește un caracter misterios, căderea intră într-o economie divină tainică. Omul nu mai poate evita răul prin cunoaștere, conform tezei socratice. Răul ține acum de *voință*, de liberul arbitru, și aceasta devine problema fundamentală a unei părți însemnate din gândirea medievală. Aici stătea marea problemă: răul ține de liberul arbitru, deci de o opțiune *conștientă*, și totuși omul este incapabil să-l evite. Răul va exista atâta timp cât omul îl va produce, cu bună știință, asumându-și această vinovăție fundamentală.

7.4. Specificul Scolasticii

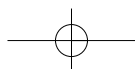
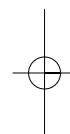
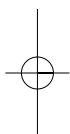
Apelativul de „scolastică” (sau, mai general, „filosofie medievală”) desemnează tipul de speculație filosofică apărută în Europa occidentală în perioada Evului Mediu, limitele temporale ale acesteia fiind însă greu de precizat. O încadrare pur istorică s-ar putea face spunând că filosofia medievală este un curent subîntins perioadei cuprinse între căderea Imperiului Roman (sec. IV-V) și Renaștere (sec. XV). Fixarea unui interval pur cronologic nu spune însă mai nimic despre specificul acestei perioade, din punct de vedere filosofic. Strâns legată de gândirea teologică creștină (principalii gânditori fiind reprezentanți ai bisericii, învățători ai doctrinei creștine, temele gândirii medievale conținând probleme de

interes în primul rând teologic), filosofia medievală apare de fapt mai întâi ca o trecere de la gândirea antică păgână la gândirea preocupată de probleme ale noii religii, creștinismul (perioada începuturilor, cu Ambrozie, Victorinus, Sf. Augustin, care asimilează Neoplatonismul doctrinei Creștine cu scopul de a da acesteia din urmă o interpretare rațională, de a arunca lumină asupra adevărilor și tainelor credinței). „Scolastica” propriu-zisă nu înseamnă, totuși, întreaga gândire medievală.

Denumirea de *scolastică* provine din latinescul *schola* (școală), *scolastica* desemnând astfel *filosofia care se predă în școli* sau chiar *profesorii* (*scholasticus*) care predau această învățătură. S-a observat, pe de altă parte, că acest termen, desemnând mai mult o manieră și o metodă, este artificial și că nu caracterizează, prin conținutul său, filosofia Evului Mediu, temele și opțiunile doctrinare ale vremii. Totuși termenul are virtutea de a reda un anumit sens profund al filosofiei medievale: idealul de realizare a unei Doctrine, a unei *Învățăături* esențial unitare și catolice. Principalele metode de predare a filosofiei erau *lectio* (lectura) și *disputatio* (dezbaterea).

7.5. Periodizarea Scolasticii

Nu putem vorbi de o *periodizare* a scolasticii decât într-un sens foarte relativ, întrucât continuitatea disputelor filosofice, pe de o parte și cadrele istorico-culturale, pe de altă parte, se întretaie adesea, nepermițând delimitări temporale stricte. Se poate vorbi, în mare, de două perioade ale scolasticii: *scolastica timpurie* (sec. IX-XII), în care apar primele universități și *scolastica clasică* sau propriu-zisă (sec. XII-XIV), perioada cea mai fecundă și activă, dominată de rivalitatea a două ordine călugărești, franciscanii și dominicanii, susținători ai celor două poziții, realistă respectiv nominalistă. Există și alte împărțiri, în trei sau chiar patru perioade. Am putea delimita, pentru completitudine, o *scolastică târzie*, de secol XIV, în care gândirea medievală operează unele reevaluări și face trecerea spre Renaștere.



8. SCOLASTICA TIMPURIE.

Scolastica (filosofia medievală) **timpurie** (sec. IX-XII) reprezintă trecerea de la gândirea patristică și influențele acesteia (filosofia antichității greco-romane) la filosofia medievală sau scolastica clasică și se întinde până prin secolul al XII-lea. Este o perioadă complexă, care a cunoscut invaziile barbare asupra Imperiului roman, căderea civilizației romane și construcția graduală, în Europa occidentală, a noii culturi creștine, construcție întreruptă la rândul ei de invazia islamului și a vikingilor. Aceste din urmă invazii au reușit să aducă Europei ceea ce aceasta n-ar fi făcut, poate, prin propriile ei idealuri, decât mult mai târziu: ocupând Marea Mediterană (arabii) și mările nordice (vikingii), au obligat civilizația europeană să-și găsească resursele în propriul său teritoriu, să-și dezvolte căile de comunicație pe uscat, contribuind astfel la consolidarea unității culturale a continentului¹¹³.

¹¹³ Henri Pirenne formulează chiar paradoxul conform căruia „fără Islam, imperiul franc nu ar fi existat niciodată, iar Carol cel Mare, fără Mahomed, ar fi fost de neconceput”. Henri Pirenne, *Orașele evului Mediu*, traducere de Cristiana Macarovici, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 21.

Reușind să se izoleze atât de pericolele războiului cât și de starea culturală precară a laicului, mănăstirile au fost, în acest context, principalele centre de învățatură și educație, menținându-și acest statut până la apariția catedralelor și universităților din secolele XI și XII. Rolul cel mai important în această reconstrucție culturală a Europei l-a avut Carol cel Mare, care și-a asumat misiunea de continuator, în timp, al Imperiului Roman. Idealul său politic de reconstrucție a Imperiului sub sigiliu Catolic a condus la o adevărată „Renaștere” culturală a Europei latine de secol IX.

Reprezentanți ai Scolasticii timpurii ar putea fi considerați și *Sf. Augustin* (354–430) sau *Boethius* (470–525), dacă includem aici și perioada Patristică în calitate de sursă directă, dar, în mod direct, *Ioan Scottus Eriugena* (810–877), *Avicenna* (Ibn Sina, 980–1037), *Avicbron* (Ibn Gabirol, 1025–1058), *Anselm de Canterbury* (1033–1109), *Abelard* (1079–1142), *Averroes* (Ibn Ruschd, 1126–1198), *Moise Maimonide* (Mose Ben Maimon, 1135–1204).

9. IOAN SCOTTUS ERIUGENA

9.1. Viața și opera.

Ioan Scottus Eriugena (810–877) poate fi considerat primul mare gânditor scolastic. El a dominat toate construcțiile speculative ale timpului său, un timp în care textele antice erau cunoscute numai fragmentar iar controversele teologice vizau probleme încă limitate. Importanța și caracterul inedit al operei lui Eriugena stau în cunoașterea și efortul remarcabil de a introduce în lumea creștină scrierile dionisiene.

Numele lui arată locul de proveniență. Astfel, Scottus sau Scotus înseamnă „scoțianul” iar Eriugena sau Erigena, nume construit, se pare, de către el însuși, înseamnă „născut în Irlanda” („eriu” desemnează Irlanda în limba celtă). Uneori cele două nume sunt comprimate sub forma „Scotigena”. În orice caz, alăturarea acestor două toponime provine din faptul că în secolul al IX-lea Irlanda era o parte a Scoției, numită „*Scotia Major*”, deci *Scottus Eriugena* trebuia să însemne „Scoțianul irlandez” sau „Scoțianul născut în Irlanda”.

În jurul anului 851 sosește la Paris, trăind o perioadă în Franța, la curtea lui Carol cel Pleșuv, inițial ca profesor de gramatică și dialectică, aceasta fiind perioada sa activă și, de altfel, cea mai cunoscută. Eriugena era cunos-

cător de limbă greacă, astfel încât a tradus cu pricepere din Pseudo-Dionisie Areopagitul și alte texte, fiind influențat de gândirea greacă¹¹⁴.

La Paris devine foarte prețuit pentru înțelepciunea sa, celebritatea având a i se dovedi însă nefastă. Îndemnat de către Hincmar, arhiepiscopul de Reims, care îl aprecia, să se angreneze în respingerea doctrinei dublei predestinări divine: spre salvare, a aleșilor, respectiv spre osânda veșnică, a damnaților (doctrină susținută de un călugăr saxon pe nume Gottschalk), Eriugena scrie lucrarea *De divina praedestinatione liber* (în 851) în care utilizează silogismul, construiește un tablou al ierarhiei lumii și introduce câteva teze îndrăznețe (argumentarea sa mergând până la relativizarea doctrinei augustinienne a grației divine¹¹⁵), ce îi aduc faima de sofist și eretic. Prudentius de Troyes, atacatorul său, se pronunță și împotriva episcopului Hincmar, care nu mai recunoaște că îl îndemnase pe Eriugena să scrie tratatul cu pricina. Tratatul nu s-a bucurat de succes, fiind „executat” imediat de către Prudentius prin însemnarea fiecărei propoziții problematice cu semnul condamnării la moarte¹¹⁶. Tratatul nu va depăși statutul de manuscris până în secolul al XVII-lea, când va fi tipărit la Paris¹¹⁷, o a doua ediție fiindu-i sortită abia în secolul al XIX-lea. Nu va scăpa, însă, niciodată de epitetul de „elucubrații cu tendințe pelagiene,

¹¹⁴ Problema influențelor asupra gândirii lui Eriugena este una controversată. Ca și la orice autor medieval, ea suportă trei niveluri: al accesului direct la texte, al accesului indirect (la texte citate de către Sfinții Părinți sau de filosofi romani păgâni), respectiv al accesului la anumite idei vehiculate fără suport textual. În cazul lui Eriugena se pare că textele grecești antice la care a avut acces au fost puține. Nici măcar traducerea din *Timaos* a lui Chalcidius, din secolul IV, nu se poate spune cu certitudine că o cunoștea. Eriugena îl cunoștea pe Platon nu ca pe un scriitor ci ca pe un erou eponim al platonismului de tradiție. Aristotel îi era cunoscut prin Boethius, iar asupra contactului cu texte neoplatonice nu există nici o evidență. Eriugena dovedește în schimb o familiaritate cu textele lui Augustin, Origen, Sf. Vasile, Grigore din Nazianz, Sf. Maxim Mărturisitorul, Grigore de Nissa, Sf. Ioan Chrisostomul, Epifaniu. Cf. I.P. Sheldon-Williams, „Eriugena's Greek Sources”, în: J.J.O'Meara, Ludwig Bieler (ed.), *The Mind of Eriugena. Papers of a colloquium*, Irish University Press for Royal Irish Academy, Dublin, 1973, pp. 1–15.

¹¹⁵ Diana Stanciu, „Grace and Free Will Within the Ninth-Century Debate On Predestination”, în *Χώρα revue d'études anciennes et medievales*, 1/2003, Meridiane, București, pp. 115–127, mai ales pp. 119–121.

¹¹⁶ Cf. Goulven Madec, „L'augustinisme de Jean Scot dans le «De praedestinatione»”, în: René Rocques (ed.), *Colloques Internationaux du C.N.R.S., no. 561: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, 1977, pp. 183–190 (p. 183).

¹¹⁷ Prima ediție este: G. Mauguin, *Veterum auctorum qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta*, Paris, 1650. Apud G. Madec, *op. cit.*, p. 184.

naturaliste și panteiste“, pe care i le atribuia un dicționar de teologie¹¹⁸. Rămas fără protecție, Eriugena este condamnat de conciliile regionale (nu ecumenice) de la Valencia (855) și Langres (859).

Înainte de venirea la Paris și, ulterior, după moartea lui Carol, biografia sa nu este foarte cunoscută, nici măcar povestea morții sale nefiind fără echivoc, dimpotrivă, mai mult decât bizară. Se spune, deci, fără ca informația să se bucure de credit, că, la un moment dat, proprii săi studenți, nemaiputând să accepte doctrina ciudată a maestrului, l-au atacat cu penițele și l-au înțepat până și-a dat sufletul.

Eriugena a scris foarte mult, lista scrierilor sale conținând și titluri cu autenticitate incertă. A tradus din Pseudo-Dionisie Areopagitul (având convingerea că este vorba despre discipolul Apostolului Pavel), Maxim Mărturisitorul, Grigore de Nisa și Martianus Capella, a scris Comentarii la Evanghelia după Ioan și o predică la prologul ei, apoi comentarii la *De consolatione philosophiae* și la tratatele teologice ale lui Boethius. Titlurile cele mai importante păstrate de la el sunt *Despre predestinare* și *Despre diviziunea naturii* (*De Divisione naturae*). Tratatul *Despre diviziunea naturii* va fi condamnat, la rândul lui, în secolul al XIII-lea, pe motivul că ar conține erezii, cum ar fi părerea că toate lucrurile sunt Dumnezeu, apoi teza că „Ideile“ sau „cauzele primordiale“ creează și sunt create iar apoi, în al treilea rând, pentru afirmația că la sfârșitul lumii va avea loc o anulare a diferențierii oamenilor pe sexe, o asexuare. În paralel cu redactarea tratatelor sale teologice, Eriugena a predat artele liberale.

Eriugena este adesea considerat ca fiind marele raționalist al Evului Mediu, capabil de a rezista într-o lume a dogmei și superstiției, accentuând rolul libertății și rațiunii în fața credinței oarbe, spunând chiar că filosofia este singura cale către salvare. Nici o autoritate, fie ea Scriptura ori textele Părinților, nu trebuie să ne îndepărteze de uzul rațiunii, deoarece adevărata rațiune nu poate intra niciodată în conflict cu autoritatea care este într-adevăr legitimă. Totuși, Eriugena nu procedează la o exaltare a rațiunii în detrimentul autorității, încercând să mențină o armonie între cele două.

¹¹⁸ B. Lavaud, articolul „Predestinare“, în *Dictionnaire de théologie catholique*, 12, 2911. Apud G. Madec, *loc. cit.* Evaluările mai recente, printre care și cea a lui G. Madec, vorbesc despre textul lui Eriugena ca despre „unul dintre cele mai rare încercări de critică a limbajului și discursului teologic“. În plus, el are o importanță semnificativă pentru studiul formării doctrinale a lui Scottus.

9.2. Raportul rațiune-credință.

S-a considerat¹¹⁹ că elementul esențial al doctrinei lui Eriugena este concepția despre *raportul rațiune-credință*. Este o problemă cu adevărat importantă nu numai pentru Eriugena, ci pentru întreaga filosofie scolastică. Răspunsul lui Eriugena la această problemă conține trei niveluri, în funcție de diferitele stări succesive ale omului față de Adevăr. Fiecare stare a omului față de Adevăr întâlnește un anumit tip de răspuns la problema cunoașterii.

Încă înainte de venirea lui Christos, când omenirea căzută în păcat nu se afla în posesia adevărului evanghelic revelat, rațiunea a fost singura călăuzitoare a înțelepciunii și, în mod autonom, fără nici o autoritate exterioară, a reușit să explice prin ea însăși natura și existența cauzei sale prime, a Creatorului, ajungând la edificarea unei Fizici. Rațiunea a fost singurul sprijin aflat la îndemâna omului și, neînsoțită de revelație, a reușit să construiască Filosofia (un dar pe care Dumnezeu însuși l-a dat grecilor, cum susținuse Iustin Martirul). Rațiunea autentică nu poate da greș, căci este de fapt *logos*, rațiune universală. Astfel, încă în starea *pre-evanghelică*, numită *prima stare a omului față de adevăr*, rațiunea necălăuzită de revelație a putut să fie instrumentul indispensabil pentru cunoașterea creaturilor lui Dumnezeu.

Identitatea creaturii cu Dumnezeu însuși este un adevăr mai adânc la care omul va avea acces în cea *de-a doua stare a sa față de adevăr*, starea evanghelică, începută odată cu venirea lui Cristos. Acum rațiunea nu mai este singură, ci însoțită de Adevărul revelat. Adevărata înțelepciune constă în acceptarea acestui Adevăr ca sursă sigură dezvăluită de Dumnezeu. De această dată credința precede exercitarea rațiunii, care însă nici nu dispare nici nu este minimalizată; scopul ei constă într-un dublu efort: impregnarea credinței în faptele noastre și examinarea rațională a credinței prin intermediul contemplației. Avem la dispoziție o *rațiune călăuzită de revelație*.

Credința este *condiția* înțelegerii, deoarece trebuie să credem ceea ce Dumnezeu a vorbit și să înțelegem ceea ce credem. Această subordonare a rațiunii față de credință nu vizează însă o marginalizare, o transformare a rațiunii în „slujnică” ci, dimpotrivă, are ca miză sprijinirea ei pe adevărurile prime, aflate acum în proximitatea sa prin intermediul Scripturii¹²⁰.

¹¹⁹ Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, 1995, p. 187.

¹²⁰ Trebuie să observăm fascinația cu care Eriugena încearcă să stabilească un echilibru perfect între rațiune și credință. El nu este nici un „pretins raționalist”, așa cum notează retoric É. Gilson, dar nici un „pretins mistic”, cum s-ar putea interpreta cu aceeași

Credința e un principiu, „pornind de la care începe să se dezvolte, în crea-tura înzestrată cu rațiune, cunoașterea propriului ei Creator“. Rațiunea la rândul ei, este instrumentul cu ajutorul căruia Mântuitorul însuși ne cere să-L căutăm. Fără rațiune, înțelegerea Scripturilor ar suferi erori grosiere.

Aceeași complementaritate, dusă până la identificare, o găsim în registrul raportului dintre religie și filosofie. Nici una nu este autentică fără cealaltă; nu ne putem atinge țelul spre care ne îndrumă religia decât călăuziți de speculația filosofică. Adevărata filosofie are același conținut cu credința, adică adevărul suprem și același scop cu religia, adică salvarea finală. De aceea ele, într-un anumit sens, coincid. Întreaga operă a lui Scottus Eriugena este de altfel o exegeză filosofică a Sfintei Scripturi, *idealul* său fiind înțelegerea cât mai apropiată de desăvârșire a Bibliei.

Cuvântul lui Dumnezeu este adevărat indiferent dacă rațiunea umană îl înțelege sau nu; autoritatea divină este absolută, rolul rațiunii fiind acela de a o înțelege adecvat. Cuvântul oamenilor, pe de altă parte, este adevărat numai dacă rațiunea îl încuviințează; autoritatea oamenilor (și a Părinților) se întemeiază pe rațiune, motiv pentru care poate fi corijată.

Ar fi o eroare să transformăm acest raport într-un relativism. Rațiunea și credința își exercită autoritatea în funcție de situație, de dome-niul de competență al fiecăreia. Credința oferă rațiunii un punct de por-nire, un sprijin absolut și în același timp un țel; rațiunea, la rândul ei, luminează acest țel, îl face (int)eligibil. Scopul filosofiei este acela de a „trezi“ ființa umană, de a o aduce la o stare de conștiință deplină a poten-țialităților sale. Iar dacă natura adevărată a omului este aceea de *imagine a lui Dumnezeu*, filosofia înseamnă conștientizarea acestei naturi ca echivalență om-Dumnezeu, adică *deificarea (deificatio)*¹²¹. Totodată, rați-unea poate *îndrepta* credința aflată în derivă, în vreme ce credința poate îndrepta rațiunea pe calea Adevărului revelat.

Nici legitimitatea cunoașterii naturii nu încetează în starea evanghelică, deoarece, după cum ne-o confirmă apostolul Pavel, cele

îndreptățire. Rațiunea și credința își au, fiecare, un loc bine precizat, o funcție pro-prie, neputându-și lipsi una alteia.

¹²¹ Dermot Moran, „«Officina omnium» or «notio quaedam intellectualis in mente divi-na aeternaliter facta». The problem of the definition of man in the philosophy of John Scottus Eriugena“, în: Wenin Christian (ed.), *L'homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale, 30 août — 4 sept 1982*, vol. I, col. «Philosophes médiévaux», t. XXVI, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp.195–204 (p. 197).

nevăzute „se văd din făpturi“ (Romani, 1, 20). Ca făptură, *totul* este un semn al lumii nevăzute; lumea materială ca și creație a lui Dumnezeu este pentru rațiune un semn al mâinii divine. Există, de fapt, două tipuri de teofanii, Scriptura și natura. Pe Dumnezeu îl putem găsi în ambele deopotrivă, folosind instrumentul potrivit: credința pentru scriptură și rațiunea pentru natură. Cuvântul divin, spune el, are „două picioare“: rațiunea și revelația, cu o sursă unică, înțelepciunea lui Dumnezeu.

Creația lui Dumnezeu poate fi înțeleasă folosind ca metodă *dialectică*, cu cele două operații fundamentale, *diviziunea* (descinderea de la unitatea genurilor înspre specii și indivizi) și *analiza* (calea inversă diviziunii, de la indivizi înspre specii și genurile supreme). Cele două operații sunt complementare, constituind de fapt un singur drum dus-întors, cunoașterea adevărată neputându-se dispensa de nici una dintre ele. În *Despre diviziunea naturii*, Eriugena folosește această metodă pentru a arăta care sunt nivelurile naturii și ce înseamnă creația.

În sfârșit, *a treia stare a omului față de Adevăr* este cea care va să vină, în care vom vedea Adevărul în sine iar credința va dispărea în fața Marii Viziuni, obiectul actual al credinței devenind certitudine absolută *văzută*.

9.3. Despre diviziunea naturii.

Un interes special a manifestat Eriugena pentru dialectică, rolul acesteia fiind acela de a diviza natura lucrurilor și de a o organiza. *Despre diviziunea naturii* este astfel o lucrare de dialectică, preocupată cu natura ca principiu și cu diviziunile sale. Diviziunea înseamnă desfășurare, explicare, calea opusă ei, cea ascendentă, fiind *analiza*. Ele sunt complementare, astfel încât dialectica este un singur drum dus-întors. Într-o manieră considerată adesea neoplatonică¹²², structura lucrării conține un traseu

¹²² Există autori care neagă influențele neoplatonice asupra lui Eriugena. De exemplu, Goulven Madec (*op. cit.*, p. 184) argumentează că nu există nici un indiciu care să arate că Eriugena ar fi avut acces la textele canonice ale neoplatonismului, ceea ce duce la concluzia (împărtășită și de J. Trouillard, în „Érigène et la théophanie créatrice“, în *The Mind of Eriugena*, p. 98) că Eriugena ar fi „reinventat“, pornind de la documente minore, intuițiile cele mai originale ale neoplatonismului. Pe de altă parte, discuțiile metodologice relevă procedee neoplatoniciene în opera lui Eriugena. Jean Trouillard, „La notion d'«analyse» chez Érigène“, în René Rocques (ed.), *Op. cit.*, pp. 349–356.

descendent și unul ascendent, o diviziune și o analiză, o poveste a creației și resurecției sau, în alți termeni, a raportului dintre Unu și multiplu.

Sensul dialecticii erigeniene este multiplu. Universul însuși este o structură rațională ierarhică, deci dialectica înseamnă în primul rând o diviziune și o analiză proprii universului și naturii, universul însuși fiind o dialectică. Dialectica este apoi metoda folosită de rațiunea omenească, conform căreia diviziunea intrinsecă a universului poate fi cunoscută. De aceea, în acest al doilea sens, dialectica rațiunii nu este o simplă metodă logică de operare cu idei abstracte. Există o unitate aproape parmenidiană între a gândi și a fi¹²³. Diviziunea naturii este deci o diviziune cu ajutorul rațiunii și metodei ei, însă genurile supreme și indivizii aparțin naturii înseși. Regulile gândirii sunt reguli ale ordonării naturii, logica fiind de fapt și o *fizică* sau, în termenul lui Eriugena, o *fiziologie*. „Natura“ reprezintă, în această construcție, *un nume generic pentru tot ceea ce este și tot ceea ce nu este*¹²⁴.

Criteriul fundamental al diviziunii naturii, principiul suprem al diviziunii este *capacitatea de a crea*. Se conturează astfel o ierarhie în ontologia lui Eriugena, ale cărei nivele se delimitează tocmai prin raportul generat de această calitate primordială. Natura se divide în următoarele patru niveluri, existând astfel patru *naturi*:

	N A T U R A	
1. <i>Dumnezeu ca origine:</i>	necreată	creatoare
2. <i>Cauzele primordiale:</i>	creată	creatoare
3. <i>Creaturile:</i>	creată	necreatoare
4. <i>Dumnezeu ca scop final:</i>	necreată	necreatoare

Am folosit până aici termenul de *diviziune* fără să ne întrebăm asupra semnificației lui. Privind acest tabel, sesizăm că, dacă înțelegem diviziunea ca pe o împărțire, adică o separare a unor părți, Dumnezeu devine o *parte* a naturii în ansamblu, adică a propriei sale creații. Trebuie să înțelegem, în acest

¹²³ Conform principiilor gândirii lui Eriugena, se poate afirma că tot ceea ce se poate gândi, este. Iată un citat preluat după É. Gilson: „se poate afirma în mod rațional că există tot ce cade sub simțurile corpului sau perceperea intelectului“. În consecință, natura perceptibilă sau inteligibilă *este* și nu poate decât să fie. În acest sens, diviziunea naturii expusă mai jos este atotcuprinzătoare. Totuși, există și un sens al *neființei* la Eriugena, ca și consecință la fel de firească a aceleiași sintagme. Ceea ce *nu* cade sub simțurile corpului sau perceperea intelectului, *nu este*.

¹²⁴ I. Scottus Eriugena, *De divisione naturae*, 441A (apud Ștefan Vianu, „La doctrine erigenienne des causes primordiales“, în *Χώρα revue d'études anciennes et medievales*, 1/2003, Meridiane, București, pp. 129–160).

moment, un lucru fundamental: *diviziunea naturii* nu înseamnă, la Eriugena, o diviziune în *părți* constitutive, conform căreia s-ar putea afirma că Dumnezeu (natura necreată) este o *parte* a naturii în general. Diviziunea înseamnă *explicitare, procesiune, creație*. Este sensul primordial al *dialecticii*, care nu „divide” pe *părți* ci explicitează, analizează, face inteligibil ceea ce e numai implicit. Natura este Dumnezeu „explicitat”, diviziunea însemnând actul divin de auto-desfășurare, un act prin care Dumnezeu devine manifest. Este vorba despre un act prin care, cum vom vedea la sfârșitul acestei expunerii, Dumnezeu se manifestă mai degrabă ca ceva decât ca „nimic”.

Cele patru niveluri ale naturii nu au nimic autonom, ele sunt „momente” sau „sensuri”, „înfațișări” ale unității care este Dumnezeu. În acest fel trebuie să înțelegem că așa cum creația nu necesită justificare (fiind modul de manifestare a lui Dumnezeu însuși), tot așa resurrecția finală este non-problematică, fiind actul firesc prin care Dumnezeu își încheie manifestarea, adică reversul gestului inițial.

Observăm că, în esență, natura se „divide” (!) în două părți mari: **Creatorul** și **creatura**. Natura creatoare și necreată (1) este Dumnezeu considerat ca principiu al tuturor lucrurilor (creatorul ca *principiu*) iar natura necreatoare și necreată (4) este același Dumnezeu înțeles ca *scop final* al lumii. Dumnezeu nu conține această diferență, ea e dată de modul nostru de a-L concepe. Între aceste două ipostaze distincte ale Creatorului este cuprinsă natura creată cu nivelurile sale: natura creată și creatoare (2), ce conține Ideile-arhetipuri, create de Dumnezeu, temeiuri ale lucrurilor în același timp, și natura creată dar necreatoare (3) corespunzând lucrurilor create de Idei.

Această diviziune cuprinde întreaga natură, ceea ce nu ne îndreptățește să o percepem în sens panteist. Am precizat că diferențierea nivelurilor se face în funcție de criteriul creației. Eriugena însuși a anticipat și respins această interpretare a diviziunii operate de el. Natura nu este nici gen suprem nici întreg care s-ar diviza în părți. Sensul diviziunii este acela de *creație*, adică de producere a multiplului de către Unul.

9.3.1. Natura necreată.

Natura necreată este, așa cum am spus, **Dumnezeu** însuși, înțeles în cele două ipostaze ale sale, de *început* și *sfârșit*, prima ipostază fiind creatoare iar cea de-a doua necreatoare. Unul și același Dumnezeu este pe de

o parte sursă a întregii naturi, deci o creează, dar pe de altă parte este scop final, *telos*, ipostază în care nu mai creează. Este distincția între Dumnezeu ca punct de plecare și Dumnezeu ca țel mistic, o distincție cu un consistent substrat neoplatonic, în acord cu care există o *purcedere* și o *întoarcere*, o procesiune și o conversiune (în termenii lui Plotin), o diviziune și o analiză. Creația este de fapt chiar analiza sau procesiunea, de aceea calea inversă, a conversiei, calea ascendentă, nu mai poate fi numită creație ci *resorbție*.

Prin *creație*, totul descinde din Dumnezeu iar Dumnezeu este exprimat cu desăvârșire în creația Sa (creația însemnând *teofanie*; prin urmare Dumnezeu se creează pe El însuși atunci când creează ființele), ceea ce însă nu ne îndreptățește să afirmăm doar că Dumnezeu *este* ceea ce a creat. Similar problemei aristotelice a raportului dintre Ființă și categorii („Ființa se spune în atâtea feluri câte categorii sunt“, nefiind însă *doar* ceea ce se poate afirma prin categorii și nereducându-se la acestea), problema cunoașterii lui Dumnezeu la Scottus Eriugena ridică unele dificultăți filosofice și teologice.

Putem să afirmăm cu îndreptățire că Dumnezeu este substanță, că Dumnezeu este bun, este mare, etc. Nu poate să nu fie în toate aceste feluri, dar nu-l putem, totuși, reduce numai la atât. Dacă esența lui Dumnezeu ar putea fi concepută și numită, Creatorul n-ar mai fi absolut. Esența sa este în sine incognoscibilă, neputând fi numită în mod complet și adecvat. Discursul teologic este deci esențial negativ (*apofatic*); considerat din perspectiva ontologică a creaturii, Dumnezeu nu este, căci nu putem rămâne la afirmarea, despre Dumnezeu, a categoriilor specifice creaturii¹²⁵. Totuși, în același timp despre Dumnezeu se poate afirma tot ceea ce există, fiind cauză a toate. Pentru a nu-l identifica cu vreun lucru anume, reducându-l astfel, dar pentru a-i exprima în mod pozitiv măreția, Eriugena optează pentru un discurs *catafatic* la superlativ, obținând astfel o depășire a afirmației și negației, ambele parțiale și la fel de îndreptățite. În acest sens, Dumnezeu *este* și *nu este* esență, adică este *hiperesențial*, adică dincolo de esență, ceea ce înseamnă a enunța o propoziție în formă afirmativă, dar cu conținut negativ: Dumnezeu *este* dincolo de toate categoriile și esențele, *nefiind* niciuna dintre ele.

În acest fel înțelegem și un alt sens al dihotomiei aparente postulată în Dumnezeu prin diviziunea naturii: Dumnezeu creează și nu creează.

¹²⁵ Vezi mai sus, nota despre sensul neființei la Eriugena.

A crea și a nu crea nu se aplică lui Dumnezeu în același fel în care acești termeni se aplică creaturii. Creatura creatoare (Prototipurile sau cauzele primordiale) este *alta* decât creatura necreatoare (omul), în vreme ce *creatorul* necreat și *necreatorul* necreat este unul și același, fără a se postula prin aceasta o contradicție și fără a se opera o diviziune în Dumnezeu.

9.3.2. Natura creată.

Conform dublului sens al dialecticii, totul este creat de către Unul și se întoarce la El. Multiplul sau creatura este imaginea lui Dumnezeu, *ființând* atâta timp cât păstrează această imagine. Creatura are însă, la rândul ei, două diviziuni: creatura care creează și creatura care nu creează.

a) Creatura care creează sau cauzele primordiale sunt ideile divine, ideile prototip; ele se află în mintea lui Dumnezeu, ca „volițiuni” divine. Sunt create „în Fiul” și constituie cauzele a tot ceea ce este sau nu este; în calitate de cauze, ele sunt multiplicare prin *efectele lor*, prin intermediul Duhului Sfânt. Altfel spus, Dumnezeu creează prin intermediul acestor *cauze primordiale*, paradigme (deci perfecțiuni) pentru toate lucrurile. Prin urmare lucrurile nu participă *direct* la Dumnezeu („Bunătatea necreată”) ci numai prin intermediul Ideilor. În mod analog, Dumnezeu nu comunică și nu se revelează esențial lucrurilor sensibile, decât *prin intermediul* cauzelor.

Ideile sunt dependente de Dumnezeu și inferioare, prin urmare sunt *etern* (fiind Idei divine) dar nu *coetern* lui Dumnezeu (fiind create). Create de Tatăl în Cuvânt, Ideile îi împărtășesc veșnicia. Totuși ele *sunt* și *nu sunt* coetern Tatălui, întrucât, pe de o parte, subzistă în Dumnezeu dintotdeauna iar pe de altă parte nu de la ele însele încep să existe ci de la Creator. Prin urmare Ideile sunt concomitent eterne și finite, ele *sunt* și *nu sunt* creaturi.

Acestea sunt la rândul lor creatoare în sensul că reprezintă modelele după care lumea este formată. Deși create, ele nu sunt în timp, căci creația lor nu este identică cu cea a lucrurilor. Ideile sau cauzele primordiale, create și eterne, au existat dintotdeauna, sensul în care le numim creaturi fiind cel al unei *dependențe* de Dumnezeu, al unei posesii.

Înțelegând faptul că Ideile sunt nu numai prototipurile lucrurilor ci și *volițiuni* divine (deoarece Dumnezeu *vrea* ca lucrurile să fie cauzate conform lor), înseamnă că ele reprezintă *perfecțiunile* pentru lucruri: la nivelul

acestor cauze, Dumnezeu creează lucrurile perfect, așa cum vrea și în momentul în care vrea. În momentul în care Dumnezeu concepe creaturile în El însuși, acestea sunt deja create ca și cauze primordiale; cauzele, la rândul lor creatoare, se multiplică în genuri și specii, proces finalizat cu creaturile spațiale și temporale.

b) Lumea vizibilă este formată și ordonată, existând numai prin participare la Idei. Diviziunea naturii, în concepția lui Eriugena, nu este numai operație logică și lege a ordinii universale; este în același timp și modalitatea creației. Ideile apar printr-o diviziune a primului principiu dar Dumnezeu, prin chiar faptul că le creează, începe să existe în ele. Aceasta este deja o *analiză*, prin care Ideile se identifică cu Creatorul. Diviziunea continuă și astfel multiplicarea ființelor ajunge la indivizi. În acord cu ordinea ierarhică de la universal la particular, explicarea Ideilor în multiplicitatea indivizilor are loc prin genuri, subgenuri, specii și substanțe. Dacă *producerea Ideilor* aparține Tatălui, *ațiunea* de producere a multiplului din unitate este opera Duhului Sfânt, Fiului corespunzându-i *virtutea* activă.

Relația între cauze și efecte nu este unilaterală: Ideile *cauzează* lucrurile (așa cum Dumnezeu cauzează Ideile), în timp ce lucrurile, la rândul lor, au cu Ideile o relație de *participare*. Participarea nu constă în „receptarea” unei *părți*, ci în *primirea* darului divin înțeles ca *efect*.

c) Concepția despre om. Omul aparține celei de-a treia diviziuni a naturii — creată și necreatoare, esența sa fiind Ideea de om. El nu este o creatură oarecare, ci *imaginea lui Dumnezeu*, astfel încât reprezintă — prin analogie și în calitate de *imagine* — totalitatea creației. Toate creaturile se regăsesc în om deoarece Dumnezeu a voit ca omul să pre-conțină totalitatea naturilor create. Omul nu este deci o *parte* a naturii create, ci, într-un anume sens, totalitatea însăși, imaginea perfectă a Creatorului. Această definiție eriugeniană a omului („imagine a lui Dumnezeu”) trebuie înțeleasă în două sensuri: atât ca substanță asemănătoare cauzei cât și ca „imagine în mintea lui Dumnezeu” (*notio intellectualis in mente divina*). Prin urmare, cea mai sigură cale de a-L cunoaște pe Dumnezeu este chiar *cunoașterea de sine*, a naturii umane universale. Aceasta nu înseamnă doar cunoașterea sinelui individual ci, mai ales, cunoașterea umanității din *noi*, ca natură generică¹²⁶.

¹²⁶ Este ceea ce D. Moran (*loc. cit.*, p. 204) înțelege ca fiind o cunoaștere umană reciprocă prin „dialectică intersubiectivă”.

Natura umană, la modul esențial, înseamnă *Hristos*, omul-model, prototipul întrupat; Hristos fiind Verb (Dumnezeu a creat ideile în *El*), înseamnă că esența omului este *Intellectul*. Prin propria sa alegere, omul corporal este însă o ființă căzută, dar, prin propriul său efort, se poate reîntoarce la starea sa originară. Lumea fiind organizată ierarhic, omul poate reparcurge, în sens invers, treptele decăderii sale.

Spiritul este partea nobilă și originară a ființei umane iar corpul, rezultat al decăderii, conține cele patru elemente. În mila lui, Dumnezeu a desfășurat în jurul omului lumea corpurilor, pentru ca omul să aibă un semn și un suport sensibil pentru a se întoarce la El. Sufletul este unitar însă capabil de trei operații cognitive (imagine a trinității) care îl diversifică fără a-l diviza. Astfel, (1) *intellectul* sau gândirea pură (*animus, mens, intellectus purus, nous*), un demers în esență mistic și sprijinit de har, este *esența*, facultatea prin care omul se îndreaptă spre Dumnezeu; (2) *rațiunea* (*ratio, virtus, logos, dynamis*) este operația prin care îl definim pe Dumnezeu ca și cauză a tuturor lucrurilor, ca și concept, legând noțiunile inteligibile ale tuturor lucrurilor dezvăluite de Dumnezeu în calitate de teofanii; (3) *cunoașterea prin simțuri* este operația care se aplică asupra esențelor lucrurilor sensibile, obținând mai întâi *imagini directe* (impresii pur corporale), pe care ulterior le sintetizează sub formă de *imagini formate* sau senzații.

Calea reală a cunoașterii este atât descendentă cât și ascendentă, în ordinea celor trei operații. Descendent, este vorba de o diviziune similară celei a naturii iar ascendent are loc analiza, sensul întoarcerii la Dumnezeu.

Imaginea mentală (*phantasia*¹²⁷) este nivelul epistemologic intermediar, cu statut dual și precar, prin care omul își manifestă statutul său contradictoriu: *phantasia* se apropie când de fals, când de adevăr; uneori ține de halucinație, alteori de teofanie, astfel încât ereticii găsesc în imaginație tentații damnable, în timp ce fericirii viziuni divine. Este „locul” celei mai pro-

¹²⁷ Termenul grec *φαντασία* are o istorie vastă și o ambiguitate inerentă, el însemnând atât „imagine întemeiată pe realitate” cât și „imaginație vidă, stearpă”. Eriugena a preluat termenul din lucrările lui Grigore de Nissa, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, iar în forma sa latină de la Sf. Augustin. Cf. și pentru interpretare, Jean-Claude Foussard, „Apparence et apparition. La notion de «phantasia» chez Jean Scot”, în: René Rocques (ed.), *Colloques Internationaux du C.N.R.S., no. 561: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, 1977, pp. 337–348 (pp. 338–339). Autorul menționat vorbește chiar despre o „dublă origine” a *phantasiei*, sensibilă și inteligibilă.

funde drame spirituale: omul „mort“ este cel care nu găsește în aparențe decât solitudinea separării, sentimentul himeric al paternității imaginilor; fericitul este cel pentru care aparența echivalează cu *apariția*. În același sens trebuie înțeles și faptul că omul este un „chip“ (imagine) a lui Dumnezeu; în mod autentic, omul este o *teofanie*. Desigur, necredinciosul „citește“ același lucru ca însemnând, orgolios, că el (omul) este *un* Dumnezeu.

Intellectul uman (operația cognitivă cea mai nobilă) este în sensul cel mai pur o imagine (*phantasia*, în sensul de „viziune“, „chip“) a lui Dumnezeu; astfel intelectul poate fi considerat la rândul lui creator — desigur, nu în mod identic Ideilor divine, ci prin *efectele* pe care acestea le au asupra lui. Participarea lui la puterea creatoare divină înseamnă calitatea acestuia de a (re)crea. Nu este creator la modul absolut (fiind creatură non-creatoare), ci numai prin *imitarea* intelectului divin; el nu creează *ex nihilo* ci *de aliquo*, adică „din ceva“: pornind de la contemplarea cauzelor primordiale pe care le produce Creatorul¹²⁸. În aceasta constă virtutea supremă a omului.

Această *participare* sau *imitare* limitează intelectul uman în sensul că, deși el trebuie considerat (asemeni lui Dumnezeu) *creator*, constitutiv pentru esențele lucrurilor, el nu poate constitui decât *esențe secunde*. Esența primă sau hiperesențialitatea aparține Intellectului divin și este, principial, impenetrabilă. Prin urmare esențele accesibile intelectului uman sunt de ordin secund față de adevărata esență¹²⁹.

Nu există altă consecință a acestei teze decât ideea că intelectul uman nu se poate cunoaște nici pe sine însuși cu adevărat, în esența sa. Pentru că este o imagine a lui Dumnezeu, omul se află în aceeași situație de incomprehensibilitate absolută și față de sine însuși: „Căci, dacă natura imaginii este să fie conformă cu Prototipul său principial, ea trebuie să depășească [asemeni prototipului —n.n.] orice înțelegere“¹³⁰. Astfel, esența omului este Intellectul; Intellectul este asemeni lui Dumnezeu, hiperesențial, adică incomprehensibil.

¹²⁸ Carlos Steel, „La création de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Érigène“, în: Wenin Christian (ed.), „*L'homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale, 30 août — 4 sept 1982*“, vol. I, col. «Philosophes médiévaux», t. XXVI, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp.205–210 (p. 209).

¹²⁹ V. Ștefan Vianu, *Loc.cit.*, p. 155.

¹³⁰ I.S.Eriugena, *De divisione naturae*, 788D-789A (*Apud*. Ș.Vianu, *Op.cit.*, p. 157).

În această situație, omul nu se poate manifesta conform esenței lui (necunoscând-o), de aceea are la dispoziție *rațiunea*, prin care să se manifeste. Prin ea, omul are acces la *esențele secundă* ale lucrurilor, acestea fiind doar *efectele* cauzelor prime sau Prototipurilor. Este adevărat însă că rațiunea nu poate cunoaște cauzele secundă prin ea însăși, în mod autonom (nimic nu este autonom într-o ierarhie a creaturilor!). Ceea ce noi numim cunoașterea rațiunii este de fapt creația intelectului (*uman*, dar în calitate de imagine a lui Dumnezeu) în rațiune: Intelectul constituie noțiunile deoarece numai el le cunoaște propriu-zis. Rațiunea nu este decât forma de manifestare a intelectului. Astfel, omul este în primul rând *intelectul său*, iar faptul că rațiunea poate cunoaște esențele secundă numai prin acțiunea descendentă a intelectului arată că omul nu este un agent cunoscător autonom. Ceea ce rațiunea reconstituie din senzații, prin ea însăși, sunt imaginile mentale (*fantasme*), al căror caracter autonom înseamnă non-unitate cu Dumnezeu. Dumnezeu și Ideile divine (incluzând Omul și spiritele angelice) sunt singurele substanțe adevărate (*ousiai*). Orice altceva înseamnă *fantasmă* (în sensul de produs autonom al rațiunii), semn și cauză a despărțirii noastre de Dumnezeu¹³¹.

În acest fel, omul nu se poate cunoaște pe sine la modul esențial, numai ca existență (sau manifestare). Este sensul unei fraze, extrem de surprinzătoare, din *De divisione naturae*:

„Sufletul uman știe că el este o natură rațională și intelectuală, dar nicio dată nu poate ști în ce constă intelectul și rațiunea sa... Prin urmare, eu am știința de existența mea, de conștiința existenței mele, precum și de conștiința faptului că îmi ignor propria quidditate”¹³².

Această *quidditate* nu va putea fi cunoscută decât la sfârșitul timpului, atunci când toate lucrurile (și Intelectul) se vor întoarce complet la creator. Până atunci, omul nu poate ști decât că *este*; la limită, maxima sa cunoaștere constă în conștiința ignoranței sale cu privire la *ceea ce este*¹³³.

¹³¹ Dermot Moran, *Op. cit.*, p. 198.

¹³² I.S.Eriugena, *Op. cit.*, 776BC.

¹³³ Ignoranța principală față de sine este pentru Eriugena un argument pentru asemănarea omului cu Dumnezeu și pentru necesitatea întoarcerii la Creator. Trebuie remarcat că, spre deosebire de Augustin, unde conștiința imperfecțiunii era una ontologică (omul are mai puțină ființă și mai puțin bine), la Eriugena, pe linie areopagitică, conștiința imperfecțiunii este una gnoseologică. Aceași idee (nu fără legătură cu doctrina erigeniană, cel puțin la nivel de surse) va da, la Nicolaus Cusanus, titlul unei cărți : *Docta ignorantia*.

Eriugena spune: „Natura umană ar fi avut puterea cunoașterii absolut perfecte de sine, dacă nu ar fi comis păcatul originar”¹³⁴. Dar cum se explică această ignoranță, din moment ce despre omul perfect, Hristos, nu se poate afirma că nu se cunoștea pe sine în esență? Mai mult, nu a anulat oare Hristos păcatul originar, ștergând astfel și consecințele căderii omului (deci și ignoranța de sine)? Acesta este momentul crucial al doctrinei despre om: începând cu momentul hristic, ignoranța umană nu mai este întemeiată sau cauzată de Dumnezeu: omul posedă libertate (tot prin asemănare cu Dumnezeu). Prin urmare, deși păcatul originar (cu tot cu efectele lui) a fost șters prin patimile lui Hristos, unii oameni aleg în continuare să ignore nu numai propria lor natură dar și misiunea pe care o au: aceea a urmăririi modelului hristic. Ei rămân în continuare sub semnul păcatului originar deoarece eliminarea efectelor acestuia este *condiționată* de urmarea lui Hristos¹³⁵.

Omul este un microcosm, o sinteză a întregului univers. Statutul său de „noțiune intelectuală în mintea divină” afirmă omul fără să-l *distingă* de restul creației¹³⁶. Această teză a omului ca microcosmos era evident foarte răspândită în gândirea medievală, însă la Eriugena ea devine axială în concepția fizică și antropologică. Lucrurile naturale au realitate prin *ideile* lor (*notiones*) mai degrabă decât prin ele însele deoarece substanța veritabilă a lucrurilor este dată de ideea gândită; lucrurile naturale nu sunt decât o manifestare a *esenței* din mintea divină, în sensul în care, pentru Dumnezeu, a gândi este echivalent cu a crea. Omul ca *image a lui Dumnezeu* reproduce acest proces și în consecință intelectul uman este un creator al noțiunilor lucrurilor¹³⁷.

¹³⁴ I.S.Eriugena, *Op.cit.*, 777BC.

¹³⁵ Ș. Vianu, în încheierea studiului său (*loc. cit.*, pp. 159–160), atrage atenția asupra faptului că soluția erigeniană la această problemă nu este univocă: Eriugena a dorit să rămână fidel în același timp la două idealuri: cel grec-augustinian, al cognoscibilității principale de sine și cel pseudo-areopagitic, al teologiei negative. Ambele asumate cu entuziasm, nu fac decât să introducă o indecizie la nivelul soluției erigeniene datorită incompatibilității lor. Sugestia este demnă de luat în seamă. Totuși, teoria aceleiași Eriugena cu privire la cele trei stări ale omului față de adevăr rezolvă contradicția prin proiectarea idealului cognoscibilității în A treia stare. În acest fel, deși la prima vedere soluția lui Plotin (identificarea a două ipostaze distincte pentru fiecare din idealuri) pare mai inteligentă, cea a lui Eriugena trebuie înțeleasă în legătură cu un „al treilea” ideal: subsumarea primelor două unei înțelegeri creștine asupra restaurării finale.

¹³⁶ Dermot Moran, *Op. cit.*, p. 203.

¹³⁷ Atunci când vorbește despre intelectul uman și despre cunoaștere, Eriugena utilizează termeni ca *creare, praecreare, gignere, formare, efficere*. Prin urmare intelectul uman este unul creator, pre-creator, generator, formator, eficient. Cf. Carlos Steel, *Op. cit.*, p. 209.

Este vorba aici, evident, despre omul perfect, omul-prototip. Ceea ce nu înseamnă altceva decât că omul căzut este însuși agentul coruperii întregii naturi înconjurătoare iar dacă se poate spune că universul întreg a fost creat *în om*, înseamnă că numai *prin om* se va putea întoarce întreaga creație la Dumnezeu.

Prin urmare, tot ceea ce se întâmplă cu umanitatea este o expresie particulară a unui fenomen de proporții universale. Cosmosul este un organism armonios, ale cărui părți evoluează în strânsă proporție. Păcatul adamic a însemnat căderea întregii creații (nu numai a unui om individual și nu numai a speciei umane), deci resurecția va fi o resurecție *Universală*. De fapt, amintindu-ne concepția lui Eriugena despre naturile create și creatoare (Ideile divine), înțelegem că păcatul sau căderea înseamnă o părăsire a stării de Prototip, de Idee, altfel spus, căderea din starea de *Idee de Om* în starea de om actual. Adevăratul om este însă Ideea sau prototipul de om, ideea divină care, conținând în sine tot universul (deoarece omul este un microcosm) dă o definiție a omului ca *Univers*. Omul autentic este pur și simplu Ideea de om, adică *rațiune* (logos), un Univers-logos și anume Hristos. Toate celelalte caracteristici ale oamenilor care suntem noi — determinări materiale, sexuale, rasiale etc — sunt consecințe ale căderii, ale păcatului originar. La sfârșitul acestei lumi, omul va fi iar Prototipul originar, Ideea de om.

Ne putem da seama foarte ușor că, ceea ce pentru neoplatonici era procesiune sau emanație, pentru Eriugena este dialectică sau cădere iar conversiunea plotiniană înseamnă pentru Eriugena analiză sau Mântuire.

d) Lumea sensibilă. Păcatul. „Analiza“ finală. Universul sensibil este în același timp o creație divină și umană. Pentru a înțelege acest aparent paradox trebuie să pornim de la faptul că natura umană este prin definiție o imagine a divinității și că, în acest sens, activitatea creatoare de prototipuri, specifică lui Dumnezeu, se regăsește în intelectul uman. Universul prototip (ca diviziune, ordine, act divin) este în primul rând o manifestare a lui Dumnezeu în om. În acest prim sens se poate spune că omul însuși este o „noțiune divină“ ce include universul; omul este creator.

Pe de altă parte, însă, omul nu este o *natură creatoare*. Acest paradox, ilustrat biblic prin păcatul mândriei sau orgoliului, vrea să spună că păcatul primordial este cauzat de *suferința* omului-prototip cu privire la natura sa: o natură creată și necreatoare care însă creează numai „de facto“, prin *asemănarea* cu Dumnezeu. Această „tristețe“ primordială este ceea ce

Eriugena numește „păcatul ascuns“ în natura umană. Urmează, conform revelației veterotestamentare, *păcatul manifest*, adică manifestarea suferinței sub forma *părerii de rău* a omului cum că nu poate fi natură creatoare. Manifestarea suferinței ca părere de rău înseamnă în mod nemijlocit un act imperfect și irațional al omului, o depărtare față de Dumnezeu. Acest lucru are drept consecință directă dez-orientarea, o inversare de sens: omul devine atras de ceea ce nu poate crea prin sine, adică de lucruri. Este un „apetit mortifiant“, cu alte cuvinte, *căderea*. Această „ignoranță“ principală aduce după sine temporalizarea, materializarea, *căderea în istorie*¹³⁸ a omului ca univers.

În acest fel, prin propria sa cădere, omul creează universul material; este însă tot Dumnezeu cel care, în bunătatea sa absolută, dă sens acestei îndepărtări: corporalitatea și natura sensibilă vor trebui să servească omului drept *limită* a căderii sale. Dincolo de universul sensibil nu se mai află nimic, omul nu poate cădea mai mult de atât. Această teză l-a condus pe Eriugena la consecința că infernul nu există ca *loc* distinct de lumea sensibilă. Infernul este în esență *conștiința neputinței*, frustrarea de a nu putea părăsi starea de eroare. Infernul este „eroarea devenită temniță“¹³⁹, după cum ne arată — spune Eriugena — chiar etimologia termenului grecesc *Hades*: „tristețe“¹⁴⁰.

Căderea sau transformarea omului din Prototip în individ are ca punct terminus moartea, descompunerea trupului, astfel încât momentul extrem al căderii coincide de fapt cu începutul analizei. Dincolo de moartea trupului nu mai este cădere ci, deja, ascensiune, mântuire. Punctul final al căderii noastre este de fapt începutul Întoarcerii („*analiza*“¹⁴¹), ce are loc însoțită de iubirea și chemarea divină.

¹³⁸ Am utilizat interpretarea lui Avital Wohlman, „La matière et le péché de l'homme“, în: Wenin Christian (ed.), „*L'homme et son univers au Moyen-Âge. Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale*, 30 août — 4 sept 1982, vol. I, col. «Philosophes médiévaux», t. XXVI, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp.211–219.

¹³⁹ J.S. Eriugena, *De divisione naturae*, 936A (apud A. Wohlman, *op. cit.*, p. 217, n. 43).

¹⁴⁰ *Idem*, 955A.

¹⁴¹ Termenul eriugenian de „*analiză*“ provine din grecescul ἀνάλυσις, pe care îl utilizează, de altfel, ca atare. El este inversul *diviziunii* și are drept echivalenți „*resolutio*“, „*resolvo*“, descriind procesul de „*revenire*“ a lucrurilor la cauzele lor. Sufletul, de pildă, se „*analizează*“ în substanță, potență și activitate, acestea fiind cauzele sale (ființa, viața și gândirea. Jean Trouillard, *Op. cit.*, p. 349.

Există cinci etape ale întoarcerii, prima coincidând cu ultima etapă a căderii: moartea trupului, corupția sa prin restituirea celor patru elemente. A doua etapă este resurecția universală de la sfârșitul lumii, când fiecare dintre noi își va primi trupul înapoi, glorificat și asexuat; etapa a treia va însemna transformarea trupului în spirit prin reintegrarea progresivă a vieții, simțurilor, rațiunii și gândirii pure. A patra, cea în care spiritul devine din nou Causă primordială, Prototip. Ultima etapă, a cincea, este cea în care întreaga natură și toate cauzele primordiale vor fi resorbite în Dumnezeu. Este punctul final al mării *analize*.

Analiza este, asemeni diviziunii, un demers dialectic (în sensul de operație a spiritului uman), unul ontologic (de resorbire a elementelor în principii) și unul teogonic, în sensul că Dumnezeu se re-creează pe el însuși, transfigurând toate lucrurile. Diviziunea și analiza sunt cele două sensuri ale negării și afirmării dumnezeirii *ca univers devenit verb divin*¹⁴².

9.4. Neființa.

Diviziunea naturii pe care o efectuează Eriugena se referă la *ceea ce este*, adică natura, în felul în care este. Am văzut însă că Dumnezeu nu poate fi caracterizat pozitiv, prin atribute, căci acestea l-ar limita. Nici pura negație nu este potrivită, căci Dumnezeu este, totuși, în toate modurile care îi pot fi atribuite. Soluția *hiperesențialității* la care recurge Eriugena aduce în discuție conjuncția între *afirmarea* și *negarea* concomitentă a atributelor lui Dumnezeu, spunându-se că El *este* și *nu este* într-un fel sau altul, aflându-se de fapt *deasupra*.

Deci Dumnezeu e, într-un fel anume, *neființă*, în aceeași măsură în care este *ființă*. Din acest punct de vedere este foarte important să înțelegem că Eriugena nu are în vedere neantul absolut ci pura alternativă logică la *predicație*, care nu este o sferă vidă ci mai degrabă una fără determinări. Pentru Eriugena Dumnezeu nu este co-generic ființei, căci atunci ar însemna să-l determinăm, ceea ce este de fapt imposibil. Ca și neoplaton-

¹⁴² J. Troullard, *Op. cit.*, p. 350. În încheierea studiului său (p. 356), autorul caracterizează gândirea eriugeniană drept quietistă (analiza înseamnă purificare și eliberare), intelectualistă (ființa este identică cu manifestarea, care înseamnă iluminare formatoare), apofatică (manifestarea se sprijină pe o comunicare nemijlocită a divinității care transcende și cunoaște ființa, iar prin aceasta o întemeiază) și simbolică (analiza înseamnă descifrarea misterelor și simbolurilor, sensibile și inteligibile, ale verbului divin).

nicii, Eriugena consideră că Dumnezeu este supraființial, adică situat *deasupra* ființei, deci este ceva care nu poate fi cuprins în nici o predicție.

Dacă nu este (doar) o ființă, înseamnă că Dumnezeu nu este nici inteligibil, deci noi nu îl putem înțelege. Fiind însă *în sine* un neinteligibil (tot ce se spune despre Dumnezeu este *în sine*, necesar și esențial), nici măcar Dumnezeu însuși nu se înțelege pe sine *prin sine*¹⁴³, de aceea Eriugena spune că întreaga creație este de fapt efortul lui Dumnezeu de a se înțelege în mod mijlocit, ca într-o oglindire. Ceea ce nu înseamnă, totuși, că Dumnezeu este ignorant, ci doar că Dumnezeu nu se poate înțelege deoarece *nu are ce să înțeleagă*, El nefiind *ceva anume* ci deasupra tuturor ființelor. Astfel că Dumnezeu se înțelege pe sine din creația sa, văzând că este. Omul poate, la rândul său, să înțeleagă același lucru, anume că Dumnezeu este, dar niciodată *ce* este.

Dumnezeu nu este un gen sau o specie, nici nu *aparține* unui gen ori unei specii, pentru simplul motiv că numai creaturile sunt divizibile astfel. Dumnezeu nu poate fi asociat cu creaturile, nici ca întreg, nici ca parte a lor¹⁴⁴.

Înțelegând modul în care Dumnezeu poate să fie o neființă, putem accepta teza creației *ex nihilo* în sensul eriugenian: creația provine de la Dumnezeu, adică din nimic, cu sensul de „*nu din ceva anume*”. Nici nu se pune problema unei materii primordiale căci Eriugena nu crede în așa ceva. Sensul lui *ex nihilo* este aici nematerial, fiind vorba de un nimic ca lipsă de determinare, adică Dumnezeu *nemanifestat*. Creația *ex nihilo* înseamnă actul prin care Dumnezeu devine manifest, adică devine *ceva anume*, pentru el însuși și, odată manifestat, pentru ceea ce este manifest, creația. Înainte de a se manifesta, Dumnezeu este nimic, căci nu este *ceva anume*.

Devine acum și mai clar criteriul creației folosit de Eriugena în *Diviziunea naturii*. Natura creată și creatoare, de exemplu, este natura care reprezintă o manifestare a lui Dumnezeu și are la rândul ei o manifestare. Este cazul Prototipurilor. Natura creată dar necreatoare, adică omul, este o manifestare a lui Dumnezeu care, la rândul ei, nu se mai manifestă

¹⁴³ Bernard Mc Ginn, „The Negative Element in the Anthropology of John the Scot”, în: René Rocques (ed.), *Colloques Internationaux du C.N.R.S., no. 561: Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, 1977, pp. 315–325, sintetizează funcția negației la Eriugena astfel: 1. omul nu poate cunoaște pe Dumnezeu; 2. Dumnezeu nu se poate cunoaște pe sine; 3. omul nu se poate cunoaște pe sine.

¹⁴⁴ Acest fel de a respinge orice identificare a lui Dumnezeu cu creaturile face ca acuzația de panteism adusă lui Eriugena să fie nevalidă.

(omul — căzut — nu mai este un act de auto-explicitare divină), fiind, cum ni se spune, *necreator*, adică non-activ. Încetând să mai fie un purtător al imaginii lui Dumnezeu, omul *nu este*.

Această idee a ființei ca *act* capătă la Eriugena consecința că *non-actul* este neființă. Dumnezeu înainte de a se manifesta este neființă, după cum toate lucrurile, nemanifestate, sunt neființă. Dacă natura este ființă iar diviziunea ei înseamnă de fapt o diviziune a ființei, lipsa de act sau de manifestare a lui Dumnezeu înseamnă non-natură, deci neființă. Activitatea divină sau natura parcurge diviziunea celor patru momente descrise până acum. Lipsa de activitate divină, non-natura, este o non-diviziune, o non-desfășurare, o lipsă de „ceva anume“. Felurile în care putem vorbi despre neființă sunt clasificabile la Eriugena în funcție de cinci criterii¹⁴⁵.

1. După *criteriul gnoseologic*, putem spune că ceea ce, din cauza excelenței sale, scapă simțurilor și înțelegerii noastre (de exemplu Dumnezeu și esențele lucrurilor, care nu ne sunt cunoscute decât prin accidente lor), *nu este*. Prin urmare, incognoscibilul și imperceptibilul sunt *neființă*. Putem spune că, dacă sensul întregii creații sau diviziuni a naturii este acela de autocunoaștere a lui Dumnezeu, criteriul gnoseologic este unul fundamental. *Ființa* însemna deci a fi *cognoscibil* sau *perceptibil*, de către Dumnezeu și, apoi, de către om. Eriugena spune că necognoscibilul și imperceptibilul sunt *neființa*. Acesta este sensul în care Dumnezeu însuși, ca inefabil și imposibil de cuprins în categorii, este neființă.

2. După *criteriul logic* al non-contradicției, ni se spune că ceea ce o ființă *este* implică neființa a ceea ce ea nu este. Acest criteriu are de fapt o funcționare mai mult decât formală, căci el se aplică *seriei ierarhice a ființelor*, conform căreia afirmarea inferiorului este negarea superiorului și invers, astfel încât putem spune că neființa este *diferența*. În ordinea diviziunii, negarea superiorului poate însemna de exemplu negarea speciei, ceea ce, ca afirmare a individului, a acelor note care sunt proprii individului, înseamnă anihilarea speciei. Invers, negarea individului înseamnă negarea notelor sale proprii și deci afirmarea notelor specifice.

3. Un *criteriu de natură temporală*, ținând de ordinea devenirii, ne spune că tot ceea ce, încă neactualizat, se află în stare de potențialitate sau

¹⁴⁵ *Apud*. É. Gilson, *op. cit.*, p. 192. Cf, de asemenea, J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, vol 3, Flammarion, Paris, 1956, p. 111, n. 2.

de rațiune seminală, *nu este* încă. Dacă ființa este ceva actual, atunci neființa este ceva viitor. Această a treia formulare a neființei are rădăcini aristotelice, în celebra dezbateră a „bătăliei navale”, adică a viitorilor contingenți. De asemenea, problema evenimentelor viitoare fusese un punct crucial și pentru Boethius, care ieșea cu dificultate din ea, în măsura în care viitorii contingenți, cunoscuți fiind de Dumnezeu, anulează libertatea voinței. Pentru Eriugena nu există nici o problemă în a spune că viitorii contingenți, nefiind încă, *nu au ființă*, deci nu se află nici în intelectul lui Dumnezeu, prin urmare libertatea voinței este intactă. Această teză nu este o impietate deoarece noi nu afirmăm că Dumnezeu nu știe despre ceva existent ci doar că, *neființă* fiind, evenimentele viitoare nu pot fi deja *existente*, nici măcar în intelectul divin. Omnisciența nu implică și cunoașterea evenimentelor viitoare, a neființei, care este incognoscibilă. Este evidentă legătura acestui criteriu cu cel dintâi. Nemanifestată, rațiunea seminală sau potențialitatea este *neființă*, cum însuși Dumnezeu poate fi astfel, în afara procesului dialectic.

4. Putem numi *fizic* (în sensul lui Eriugena) criteriul conform căruia tot ceea ce se află supus nașterii și coruperii, în comparație cu Ideile veșnice și imuabile *nu este*. Dacă ființa este identificată cu *imuabilul* sau *incoruptibilul*, neființa este ceea ce *devine*, se schimbă, degenerază. Am văzut că natura creată care nu creează a încetat a mai fi o manifestare a lui Dumnezeu în sensul în care *a nu crea* înseamnă *a face excepție de la procesul cunoașterii de sine a lui Dumnezeu*, scopul însuși al creației. Prin opoziție cu acest scop al diviziunii, cele coruptibile se supun și criteriului 2, negând superiorul, adică natura care creează.

5. În ultimul rând, după *criteriul soteriologic*, omul *este* doar ca purtător al imaginii lui Dumnezeu, iar în cazul în care pierde această imagine din vina sa, *nu este*. Prin urmare neființă este și *păcatul*. Avem aici presupoziția (tot neoplatonică) conform căreia ființa este Binele, iar în consecință, ceea ce este în afara binelui (în mod absolut sau gradual, ca la Augustin), este neființă. Acest criteriu este confirmarea tuturor celorlalte, întrucât omul care pierde imaginea lui Dumnezeu (nu îl mai manifestă) stă și sub primul criteriu (se sustrage scopului diviziunii, autocunoașterea divină), și sub al doilea, negând natura superioară, și sub al treilea (prin nemanifestarea lui Dumnezeu nu mai este un *act* ci o pură virtualitate), și sub al patrulea (păcatul fiind o degenerare).

Nu ar fi eronat să spunem că în aceeași măsură în care acestea sunt criterii ale neființei, ele sunt și criterii ale ființei. Ele trebuie îndeplinite

împreună pentru ca ceva să *nu fie*, după cum *negarea* lor împreună înseamnă că ceva este *ființă*. Negarea lor este chiar o condiție pentru a putea vorbi despre diviziunea *naturii*.

*

* *

Accentele neoplatonice pe care le-a suferit doctrina lui Eriugena i-au determinat pe contemporani să-l considere un *vir barbarus*, („străin/barbar“), sursă a multor neliniști (*De divisione naturae* va fi condamnată de Biserică la 1210). Deși a trăit în Occident, Scottus Eriugena trece drept „descoperitor al teologiei grecești“, opera sa rămânând destinată unei supraviețuiri mai degrabă subterane, ca o adevărată „ispită“ ascunsă, influențând, totuși, la rândul ei, pe misticii occidentali și pe gânditorii secolului al XIII-lea. O adevărată „redescoperire“ a antropologiei eriugeniene va avea loc în secolul nouăsprezece de către idealiștii germani¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Dermot Moran, *Op. cit.*, p.195. Autorul menționează lucrarea lui W. Beierwaltes, *The Revaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism*, în J.J. O'Meara & L.Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Dublin, 1973, p. 190.

10. RENAȘTEREA SECOLULUI XI

10.1. Disputa în jurul dialecticii în secolul XI

În clasificarea clasică a artelor liberale, *dialectica* făcea parte, alături de gramatică și retorică, din grupul disciplinelor numite *trivium*, reprezentând un nivel pregătitor pentru educația tinerilor, înainte ca aceștia să aibă acces la *quadrivium* (geometria, aritmetica, astrologia și muzica sau știința armoniei). Dezvoltarea instituțiilor de educație, alături de emergența studiilor de drept civil și eclesiastic (studii canonice), facilitată de Reforma Gregoriană și de recuperarea codului civil al lui Justinian, au constituit condițiile unei „insurecții” a dialecticii.

O componentă importantă a renașterii secolului XI a fost astfel logica sau dialectica. Dacă Augustin fusese retor (folosind, ca instrument fundamental, analogia și comparația), dacă Pseudo-Dionisie Areopagitul, Boethius, chiar Scottus Eriugena, se folosesc de adevăruri dogmatice fundamentale fără a încerca să argumenteze nimic în privința lor, odată cu Anselm întâlnim o nouă manieră de înțelegere a menirii textului. Anselm caută *rațiuni necesare* pentru esența naturii divine.

Nevoia de argumentare devine una din marile probleme ale Evului Mediu. Traducerile și comentariile lui Boethius încep să circule intens,

constituind *corpus*-ul standard până în 1150 când se traduce și restul *Oragnon*-ului. Abélard, de exemplu, este unul din gânditorii care influențează enorm preocuparea pentru dialectică și fascinația pentru valoarea ei instrumentală, având la dispoziție numai ceea ce lăsase Boethius.

Ca și Abélard, mulți au crezut că dialectica le poate permite să întreprindă mai mult decât o simplă explorare a adevărilor de credință: o *argumentare* a lor, adică, dovedirea *adevărului* enunțurilor conținute în revelații, fără considerarea lor inițială. S-a ajuns astfel chiar la teza că nimeni nu are nevoie de revelație pentru a deveni credincios, deoarece dialectica poate permite oricui să deducă adevărul biblic. În acest fel, păgânii nu au nici o scuză pentru necredința lor.

Dacă Teologia din prima perioadă construise un discurs întemeiat pe citarea Bibliei și a Sfinților Părinți, acum există tendința de a găsi temeuri în rațiunea pură. Anselm, de exemplu, nu numai că aduce argumente pentru natura divinității, dar nu citează autorități decât extrem de rar.

Evident, această ascensiune a rolului dialecticii își va avea oponentii ei, ceea ce va duce la nenumărate „certe“ medievale. Era și firesc, dacă ne gândim la Abélard, de pildă, care, în textul său *Sic et non* („Da și nu“) pune față în față autorități care se contrazic, ilustrând caracterul precar al tradiției! Intenția lui Abélard, după propria lui mărturisire, fusese cu totul alta: aceea de a încerca să rezolve contradicțiile respective prin rațiune, cu ajutorul distincțiilor, al observării atente a implicațiilor. El considera că autoritatea tradiției este indiscutabilă, dar contradicțiile apar pentru că noi nu reflectăm îndeajuns asupra ei. *Sic et non* este, prin urmare, o încercare de a salva tradiția.

Deși nu este cel dintâi (fusesse precedat de Boethius și Anselm), Abelard folosește, primul, la modul exemplar, forma medievală de redactare a manuscriselor, numită *quaestio*. Ea constă în formularea unei întrebări dialectice, de tipul „da-nu“ sau „ori-ori“, urmată de elaborarea unor argumente pentru ambele variante de răspuns (aceste argumente puteau fi pur raționale sau bazate pe autorități). Urma apoi poziția autorului față de variantele descrise anterior, oferind soluțiile finale¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Această formă de redactare era specifică și canoanelor sau codurilor de legi care se elaborau la vremea respectivă, încercând să armonizeze fie canoanele Bisericii, în Coduri unitare, fie legi laice. Astfel, din 1140 datează un *Decretum* sau *Concordia discordantium canonum* (« Concordia canoanelor discordante »), elaborat de un anume Gratianus, în care se urmărea unificarea tuturor legilor și decretelor Conciliilor.

Intențiile lui Abélard, însă, nu fuseseră destul de clare. În plus, utilizarea dialecticii în alt tratat al său, *Etica*, a îngrijorat pe unii, astfel încât cazul său a fost adus la cunoștința lui Bernard de Clairvaux, o figură importantă a momentului, mistic și autor al unor texte de teologie mistică. Acuzat de erezie, Abélard a fost urmărit și anatemizat tot restul vieții¹⁴⁸.

Exista, prin urmare, în aceeași perioadă, un puternic curent anti-dialectic. Petru Damian, o figură semnificativă a perioadei imediat anterioare reformei gregoriene, a scris un text numit *Scrisoare despre omnipotența divină*, a cărui problemă principală era dacă Dumnezeu poate readuce o femeie la virginitate după ce ea a fost coruptă. Sfântul Ieronim, contemporan cu Augustin, spusese că nu. Evident, nu era vorba despre o problemă biologică, ci despre una logică: „poate Dumnezeu schimba trecutul?“, adică, este posibilă restaurarea unui eveniment *după* ce acesta s-a petrecut? Răspunsul negativ al lui Ieronim se bazase pe faptul că ceea ce s-a petrecut deja are caracter *necesar* și că pentru Dumnezeu nici unul din evenimentele deja petrecute nu este *dezirabil* să fie schimbat.

Un astfel de răspuns era întemeiat pe legătura puternică între temporalitate și noțiunile modale. Viitorul este contingent deoarece nici unul din evenimentele viitoare nu s-a întâmplat încă, deci este posibil ca ele să se întâmple sau nu. Dar, odată întâmplate, ele devin necesare: nu se mai poate schimba nimic, ele nu mai pot fi subiect al unei *decizii*. Boethius discutate și el aceste probleme, în *Consolarea filosofiei*, din perspectiva libertății voinței. În fiecare moment există o pluralitate de *posibilități* pentru viitor, dar numai *o singură cale* înspre trecut: cea a evenimentelor întâmplate.

Damian, personajul de secol XI, nu este mulțumit cu acest gen de răspunsuri, considerând că ele atentează la omnipotența lui Dumnezeu. După părerea lui, Dumnezeu poate face orice, inclusiv să schimbe trecutul. Dumnezeu este atemporal, în El nu există trecut, prezent și viitor,

¹⁹³ Mai exista, alături de influența lui Boethius, și tradiția augustiniană. Pentru Augustin, Dumnezeu nu se afla *deasupra* ființei ci era *gradul maxim de ființă* și, în acest fel, principial inteligibil. Dialectica poate fi, deci, folosită pentru cunoașterea lui Dumnezeu. În acest sens, nu se pune problema unei limitări a lui Dumnezeu prin logică deoarece Dumnezeu este însăși rațiunea. Legile logicii, Formele naturii, sunt parte a ființei și se află în mintea divină.

prin urmare nici evenimente trecute; în acest fel, pentru Dumnezeu *totul este încă posibil*, deci El poate schimba ceea ce *pentru noi* este deja trecut.

Putem contraargumenta, spunând că, în acest caz, Dumnezeu ar trebui să schimbe toate lucrurile rele în lucruri bune, toate eșecurile în reușite. Dacă n-o face, acceptă răul, deci este un Dumnezeu rău. Damian nu este însă un om al dialecticii, el e „de modă veche“, critică utilizarea dialecticii în teologie și consideră că aceasta nu trebuie să aibă decât cel mult un rol instrumental: cel de „*ancilla theologiae*“. Acest Damian a fost, se pare, cel ce a stat la baza utilizării sintagmei de *ancilla theologiae*, loc comun al limbajului medieval.

Un alt antidialectician a fost Wilhelm de St. Thierry (1085–1148), cel care a formulat plângerile împotriva lui Abélard, într-un text numit *Disputatio adversus Petrum Abelardum* („Discuție împotriva lui Abélard“). El spune că gândirea umană este exprimată prin categorii, or, acestea nu se pot aplica lui Dumnezeu (o teză a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, dar și a lui Boethius, din *Despre unitatea sfintei treimi*, cap. IV). Nu numai categoriile, dar legile logicii însele sunt create și pot fi schimbate oricând. Nimic nu poate constrânge pe Dumnezeu în nici un fel, întrucât totul este creat.

Dar poate Dumnezeu să construiască un cerc pătrat? Este Dumnezeu nevoit să țină cont de natura cercului și de natura pătratului? Trebuie admis că Dumnezeu este deasupra oricărei naturi și, din acest punct de vedere, ar putea face orice.

Aceste teze nu sunt simple atacuri, cu orice preț, asupra dialecticii. Ele vin din tradiția vie de la neoplatonici, Grigore de Nyssa, Pseudo-Dionisie Areopagitul: pentru ei, Dumnezeu se află *deasupra* ființei și deasupra oricărei inteligibilități. Deci, logica, prescriind legi pentru adevărurile inteligibile, nu poate fi aplicată asupra lui Dumnezeu. Conform acestei tradiții, a judeca despre Dumnezeu, cu ajutorul logicii, înseamnă a-L coborî pe Dumnezeu la nivelul creației. Dumnezeu nu poate fi înțeles, El poate fi doar obiect al *voinței*.

Această dispută între dialecticieni și antidialecticieni era, prin tradiție, una între dionisieni, pe de o parte, și augustinieni sau boethieni, pe de altă parte. Prin tradiție doar, căci actorii principali ai disputei nu își asumau explicit vreo apartenență.

11. ANSELM DIN CANTERBURY

11.1. Cadrul istoric.

Anselm de Canterbury a trăit între 1033 și 1109. Odată cu el, ne situăm la aproximativ 250 ani după Eriugena, un interval nu atât de bogat în realizări filosofice pe cât de plin în evenimente istorice.

În primele secole ale erei creștine, popoarele migratoare cutreiera-seră Europa iar vizigoții cuceriseră cetatea Romei în 410, provocând o criză majoră în spiritualitatea europeană. Mai ales în rândul populației păgâne, se răspândise zvonul că Roma a căzut datorită mâniei zeilor față de instaurarea religiei creștine ca religie de stat, ceea ce provocase — printre altele — răspunsul lui Augustin numit *Despre cetatea lui Dumnezeu*. Boethius a fost încă unul dintre puținele capete luminate în această perioadă de dezastre. Aceasta este perioada ce poate sta, pe bună dreptate, sub numele de „Evl întunecat”.

Pentru o vreme scurtă, în timpul domniei lui Carol cel Mare și a succesorilor săi (secolul al IX-lea, perioadă cunoscută și sub numele de „Renașterea carolingiană”), lucrurile păreau să se îndrepte: este perioada lui Ioan Scottus Eriugena.

Totul avea să cadă însă din nou în urma măcelului viking. Nu mulți puteau desluși literele, iar cei care ar fi putut, călugării, purtau mereu grija ascunderii obiectelor de cult de mânia invadatorilor păgâni. Nu exista răgaz pentru speculația filosofică. Toate acestea durează până în jurul anului 1000, când civilizația europeană intră într-o nouă perioadă de calm și reconstrucție. Renasc cu adevărat arhitectura, muzica, școlile, statele și organizarea politică. Acum începe construcția bisericilor și catedralelor în întreaga Europă. Reflecția filosofică trece într-o nouă etapă. Încă platonico-augustiniană, până la marea înflorire pariziană din secolul XII, ea devine totuși mai puțin vizionară, câștigând enorm în virtuți *argumentative*. Este cazul lui Anselm, gânditorul reprezentativ al acestei perioade.

11.2. Repere biografice

Deși numit uneori „din Canterbury”¹⁴⁹, Anselm era originar din Aosta, Italia, unde s-a născut în 1033. Și-a început educația sub tutela benedictinilor din locul natal. După moartea mamei sale cunoaște o scurtă perioadă de rătăcire, dar, atras fiind de celebritatea abatelui Lanfranc¹⁵⁰ al abației benedictine din Bec, Normandia, Anselm pleacă într-acolo și devine călugăr în 1060. După ce Normandia cucerește Anglia, Lanfranc devine Arhiepiscop de Canterbury (1063) iar Anselm, în locul acestuia, abate la Bec. Mai târziu, în 1093, și Anselm va pleca la Canterbury ca arhiepiscop și va muri în 1109. Elevul său, Eadmer, va scrie o biografie amplă a lui Anselm, păstrată.

Textele sale celebre, *Monologion* și *Proslogion*, au fost scrise în perioada de la Bec (primul, terminat în 1076 iar al doilea scris în 1077–1078). A mai scris, tot la Bec, *De grammatico*, *De veritate*, *De libertate arbitrii* (între 1080 și 1085), *De casu diaboli* (între 1085 și 1090), *Epistola de incarnatione verbi* sau *De fide trinitatis* (1092–1094). Ulterior, la Canterbury, a scris *Cur deus homo* (*De ce s-a făcut Dumnezeu om*, în 1098) și *De conceptu virginali et de originali peccato* (*Despre concepția imaculată și despre*

¹⁴⁹ Corect ar fi: „de Canterbury”, pentru a desemna, în acest fel, faptul că a fost arhiepiscop în acest oraș și nicidecum că s-ar fi născut aici.

¹⁵⁰ Ca abate de Bec, Lanfranc a transformat abația într-un important centru intelectual. Prieten cu Wilhelm Cuceritorul, după cucerirea Angliei Lanfranc este trimis la Canterbury ca Arhiepiscop și Primat al Angliei.

păcatul original, în 1099–1100). De asemenea, mai există rugăciuni și meditații, scrisori oficiale.

Anselm se încadrează în tradiția augustiniană specifică epocii (reprezentând chiar punctul culminant al acestei tradiții), fiind influențat însă și de Boethius, a cărui autoritate creștea progresiv și prin intermediul căruia se fac simțite, încă în *Monologion*, o serie de idei aristotelice. Anselm cunoștea prima parte din dialogul *Timaios* al lui Platon (până la 53c, tradus și comentat de Chalcidius), ca și, foarte probabil, textele areopagiti-ce¹⁵¹. Există, de asemenea, în *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, o referire la celebrul argument aristotelic al „bătăliei navale”, pe care Anselm, necunosător de greacă, putea să-l știe tot din textele lui Boethius. De altfel, tot în acest text este prezentă și distincția boethiana dintre necesitatea simplă și necesitatea condiționată.

11.3. Rațiune și credință.

Preocupat, ca și alți predecesori ai săi (de exemplu Scotus Eriugena) de problema raportului dintre rațiune și credință, Anselm încearcă să demonstreze anumite adevăruri ale credinței, căutând așa-numite *rationes necessariae* (rațiuni necesare) pentru acestea. În *Proslogion* încearcă să găsească astfel de rațiuni necesare pentru existența și natura lui Dumnezeu, după ce în *Monologion* adusese rațiuni pentru ideea de Trinitate. *De ce s-a făcut Dumnezeu om* este o încercare similară privind întruparea. Miza acestor încercări este o punere a rațiunii în situații similare ascezei, motiv pentru care textele lui Anselm nu abundă în citate sau referiri biblice cât mai ales în argumentații dense, menite a confirma compatibilitatea totală dintre rațiune și credință. Foarte important este faptul că, pentru Anselm, *argumentum* nu înseamnă „argument logic” ci mai degrabă dovedirea cu ajutorul unei experiențe.

Dacă Augustin, de exemplu, se mulțumise să *explice*, să facă mai accesibile adevărurile credinței, apelând cel mult la analogii (el „luminează” problema Trinității operând o analogie între aceasta și raportul cunoaștere-memorie-voință), Anselm încearcă să demonstreze totul,

¹⁵¹ Pentru o discuție asupra surselor (certe și incerte) lui Anselm, vezi Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 83–86.

inclusiv existența Trinității. Toate acestea, fără a considera că nu mai trebuie să rămână nici un *mister* sau taină în credință, demonstrațiile lui Anselm nefiind întotdeauna complete. El demonstrează că Dumnezeu este treimic dar nu explică modul în care se raportează Persoanele divine una la alta (ceea ce încercase Augustin prin analogia menționată).

Pe de altă parte, Anselm nu confundă demonstrarea (oferirea de „rațiuni necesare”) cu ideea de cauzalitate. Este foarte important, pentru Anselm, doar faptul că adevărurile credinței pot fi demonstrate, ceea ce nu înseamnă și stabilirea vreunei cauzalități în raportul omului cu Dumnezeu, sau anularea ideii de voință liberă. Rațiunile necesare nu aduc în discuție *necesitatea absolută* ci, în termenii lui Boethius, *necesitatea condiționată*: dat fiind faptul că omul există, că el a fost creat pentru fericirea eternă, că a căzut prin alegere proprie, era necesară Întruparea; altfel, ea nu ar fi avut loc.

Apoi, trebuie să înțelegem faptul că, pentru Anselm, rațiunile necesare nu aveau rolul de a demonstra lucruri care altfel ar fi putut fi contrazise. El nu pornește de la îndoială sau nesiguranță pentru a ajunge să se convingă de adevărul — altfel incert — al unor propoziții. Demonstrând — în *Proslogion* — existența lui Dumnezeu, Anselm nu pornește de la afirmația că Dumnezeu nu există, pentru a ajunge în final să afirme contrariul. Anselm crede cu tărie, de la bun început, în adevărurile pe care le demonstrează. Altfel spus, el nu urmărește să construiască proptele pentru credință, ci să exploreze rațional adevăruri în care crede deja, cu scopul întăririi *rațiunii* însăși. Demonstrațiile lui Anselm au rolul unor *explorări*; el își dorește să *vadă* ceea ce *știe* deja că există. *Credo ut intelligam*, cred pentru a putea înțelege, este celebra axiomă pe care ne-a lăsat-o Anselm. Sau, pentru a completa: „*fides quaerens intellectum*” (credința căutând înțelegerea), acesta fiind titlul inițial al *Proslogion*-ului. Credința este *condiția* înțelegerii adevărurilor, lipsa credinței putând însemna un handicap pentru exercitarea corectă a rațiunii.

11.4. Rațiunile necesare ale naturii lui Dumnezeu.

Identificarea unor „rațiuni necesare” pentru natura și existența lui Dumnezeu reprezintă preocuparea fundamentală a lui Anselm. Argumentul ontologic anselmian va face parte din aceeași serie de încer-

cări menite a argumenta adevăruri de credință, în efortul de a supune rațiunea unui exercițiu de purificare, unei meditații, cu scopul de a „lumina” minții sale ceea ce Anselm crede deja.

Ceea ce Kant a numit „argumentul ontologic” al lui Anselm este de fapt o succesiune de mai multe capitole, aflate atât în *Monologion*, cât și în *Proslogion*, în care Anselm încearcă să argumenteze caracterul absurd al necredinței în Dumnezeu. Este vorba despre mai multe argumente sau mai multe secvențe ale argumentului, fiecare în parte necesitând o analiză distinctă. Problematika legată de acestea este destul de complexă. În primul rând, există suficiente neclarități privind natura „argumentului”: este un argument într-adevăr ontologic sau nu? Despre ce anume vorbește Anselm: despre concepte, realități, sau termeni? Și, nu în ultimul rând, rămâne marea întrebare: reușește Anselm cu adevărat să demonstreze existența lui Dumnezeu?

Monologion este primul text scris de Anselm în abația din Bec și prima formulă a argumentului ontologic se află aici. Structura lucrării cuprinde următoarele elemente: a) dovezi ale existenței și naturii lui Dumnezeu (capitolele 1–8); b) despre cunoașterea divină, Cuvântul divin, doctrina trinității. Sunt prezente elemente augustinene din *De trinitate*, Anselm considerând, în plus, că această discuție trebuie să identifice rațiunile necesare ale existenței trinității, ceea ce Augustin nu făcuse (capitolele 9–12); c) despre natura lui Dumnezeu, raportată la spațiu și timp (capitolele 13–28); d) din nou despre trinitate apoi despre viața după moarte, nemurirea sufletului.

11.4.1. Dumnezeu există și este unica ființă autosubzistentă.

În capitolele 1 și 2 din *Monologion* Anselm oferă primul său argument pentru existența lui Dumnezeu, un argument construit pe un principiu platonice realist, utilizând și o terminologie aristotelică (de proveniență boethiană). Este de remarcat, în acest loc, faptul că Anselm folosește terminologia platonice: explicit, el demonstrează existența necesară a unui *bine suprem*, nu a lui Dumnezeu. Echivalența între Dumnezeu și binele suprem este însă vădită, în acord cu gândirea platonice-augustiniană.

Observăm că de fapt argumentul conține două părți distincte: prima este o afirmare a teoriei platonice a Formelor, iar cea de a doua, o digresiune cu ecou aristotelic menită să precizeze cum înțelege Anselm

ideea de Bine suprem. Astfel, lucrurile sunt bune nu prin ele însele ci prin *altul*, adică prin Binele suprem. Uneori însă se pare că aceleași lucruri sunt numite „bune“ *unul prin altul*, luându-și, adică, numele în chip impropriu (prin accident sau în chip omonimic, cum spusese Aristotel), ca în exemplul: „Acest tâlhar este bun“. Această a doua parte vine să confirme faptul că „binele“ nu poate fi atribuit lucrurilor decât conform Binelui suprem, altfel s-ar încălca sensul cuvintelor și s-ar altera noțiunea de „bine“.

De fapt, cele două părți ale argumentului se completează reciproc prin faptul că prima parte arată existența Binelui *unic*, fără a demonstra faptul că acesta este bun *prin sine*. A doua parte arată existența unui *Bine* suprem, *bun prin sine*, dar nu arată *unicitatea* lui. Cele două părți funcționează numai împreună pentru ca argumentul să fie complet.

Un element interesant prezent aici este felul în care Anselm reușește să evite problema „celui de-al treilea om“, care, la Platon, nu a fost depășită. Fără a cunoaște dialogul *Parmenide* al lui Platon, Anselm spune că toate lucrurile sunt bune *prin altul*, adică prin Binele suprem. Spre deosebire de Platon, Anselm evită nevoia de a considera *Bunătatea* ca intermediar între lucruri și Ideea de Bine. Binele suprem este *bun prin sine* (nu prin altul), ceea ce face ca problema regresului la infinit să dispară. Distincția dintre „prin sine“ și „prin altul“, de sorginte aristotelică, funcționează în mod strălucit în acest context anselmian pentru evitarea unei dificultăți platoniciene. Toate acestea, în condițiile în care Anselm avusese contact doar cu textele lui Boethius.

Argumentul continuă în capitolul 3 al *Monologionului*. Faptul că Binele suprem nu este bun *prin participare* la altceva ci *prin el însuși* îl conduce pe Anselm la o altă discuție, care completează și mai mult cele spuse anterior. În primele două capitole s-a demonstrat că Binele este *unic* și că este bun *prin sine*. Rămâne de demonstrat că acest Bine este și *suprem*. Cu alte cuvinte, această instanță a argumentului încearcă să arate că nu se mai află nimic altceva *deasupra* Unului și că, în scara ierarhică a creației, Unul stă pe poziția superioară.

Prima observație este că nimicul nu există prin nimic, deoarece toate trebuie să existe prin ceva (prin sine sau prin altul). Dacă toate trebuie să existe prin ceva anume, înseamnă că trebuie să fie acest *ceva*, (unul sau plural), prin care există toate celelalte (totalitatea). Ceea ce își propune Anselm să demonstreze este că totalitatea nu poate exista printr-un plural ci printr-o unitate; principiul sau sursa ființei este unică. Remarcăm

reluarea, aproape în parafrază, a discuțiilor similare din dialogurile platonice de bătrânețe.

Anselm poartă această discuție folosind câțiva termeni esențiali: unu, pluralitate, multiple, natură. Acest ultim termen (natura) este foarte important pentru a înțelege deosebirea dintre *pluralitate* și *multiple*, deosebire ce susține argumentul în întregimea lui. Anselm spune:

„Dacă însă multiplele însele sunt fiecare prin sine, înseamnă că există o natură sau o putere de a fi prin sine pe care o dețin astfel încât să fie prin sine. (...) Prin urmare este mai adevărat ca toate să fie întregi prin unul însuși decât prin multiple, care nu pot, în lipsa lui, să fie unul: nu există nici un motiv de a susține că multiplele există prin sine la rândul lor, deoarece [a spune că] vreun lucru există prin cel căruia îi dă ființă reprezintă o cugetare lipsită de rațiune.”¹⁵²

Lucrurile (pluralitatea) există prin ceva, fiind absurd să susținem că ele ar putea exista prin nimic. Acest ceva, prin care lucrurile există, poate fi unic sau multiplu. Aici începe adevăratul argument. Dacă lucrurile (plurale) există prin ceva multiplu, înseamnă că temeiul lucrurilor este de aceeași natură cu acestea (natura multiplului), adică ele se pot întemeia reciproc, ceea ce este absurd. Depășirea acestei situații are loc prin acceptarea ideii că temeiul are un caracter unic și nu multiplu. Același argument demonstrează și unicitatea principiului. Unul este însă și prin sine, spre deosebire de toate celelalte, care sunt prin el, adică, raportat la ele, prin altul. Tot ceea ce își are ființa de la altceva este inferior celui care își are ființa prin sine, deci toate lucrurile plurale sunt inferioare Unului. Unul este deci ființa supremă („există singur în mod maxim și suprem”), numită în același timp esență, substanță și natură.

În termeni formali, Anselm caută să explice existența oricărui lucru (a clasei tuturor lucrurilor) prin intermediul celei mai mici clase posibile, încercând să arate că această clasă conține un singur element. Dacă fiecare element al clasei este autoconsistent, atunci clasa nu poate fi explicată, deoarece fiecare element al ei este independent și nu poate primi o explicație „prin altceva”. În acest caz nu se mai justifică nici măcar reunirea lucrurilor într-o clasă, deoarece criteriul de clasificare lipsește, lipsind orice element exterior care poate constitui explicația sau definiția clasei. Am avea cel mult „clasa tuturor elementelor autoconsistente”, care ar include oricum toate lucrurile; dar fiecare asemenea lucru este auto-

¹⁵² Sf. Anselm din Canterbury, *Monologion despre esența divinității*, traducere din limba latină, note și postfață de Alexander Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998.

consistent (s-ar explica pe sine și numai pe sine), astfel încât noțiunea de clasă ar avea oricum un temei unic: proprietatea autoconsistenței. Deci pluralismul ontologic este absurd.¹⁵³

Prin urmare clasa lucrurilor trebuie să aibă un temei de o natură superioară ei. Acest temei nu poate fi însă nici multiplu, deoarece, existența unei *clase de temeiuri* ar atrage după sine, din nou, admiterea *acesteia din urmă* drept temei. Oricum am încerca să evităm *unicitatea* temeiului, ajungem la absurd sau la un regres la infinit. Concluzia pasajului de față anticipează terminologia argumentului ontologic din *Proslogion*: „...este acela mai mare și mai bun și desăvârșit dintre toate cele ce sunt“.

11.4.2. Dumnezeu este simplu, atemporal și aspațial.

Argumentul se completează pe parcursul *Monologionului* prin adăugarea altor elemente ale demonstrației. Astfel, în capitolul 17 se demonstrează *simplicitatea lui Dumnezeu*, adică faptul că temeiul suprem nu este compus. Ceea ce este compus, depinde de părțile sale pentru a fi (nu în sensul că acestea îl întemeiază, ci în sensul că îi condiționează existența ca substanță, în felul în care argumentase Boethius principiul individuației). Chiar și așa, dacă Dumnezeu ar depinde de ceva, nu ar mai exista „prin sine însuși“, ci existența sa ar fi condiționată de *altceva*, de părțile sale. Or, s-a arătat că Dumnezeu există prin sine și nu prin altceva. Deci nu poate depinde de nimic, prin urmare nu trebuie să aibă părți. Ceea ce era de demonstrat.

În capitolul 18 se demonstrează că Dumnezeu este atemporal, adică nu are început sau sfârșit în timp. Dacă Dumnezeu ar avea un început, înseamnă că a existat un moment anterior în care Dumnezeu nu exista. În momentul în care a început să existe, Dumnezeu ar fi putut să fie născut sau generat (să primească ființă) în trei feluri: (a) *din nimic*, ceea ce este absurd, căci din nimic nu se poate naște decât tot nimic; (b) *din altceva*, ceea ce ar însemna că Dumnezeu ar fi cauzat, deci nu ar fi o ființă *auto-cauzată*, ceea ce ar contrazice natura sa; (c) *din sine însuși*, ceea ce nu

¹⁵³ Există și implicații morale ale pluralismului absolut: dacă ar fi autoconsistente, toate lucrurile ar fi ori contingente, ori necesare, în mod exclusiv, ceea ce ar face să dispară orice ierarhie. Nu ar mai exista libertatea deciziei, întrucât ar lipsi *responsabilitatea opțiunii*: orice am alege să facem, ar fi indiferent, fără consecințe (căci rezultatul acțiunii noastre ar fi un *alt lucru* autoconsistent), deci am putea face orice, inclusiv acte imorale sau criminale.

înseamnă altceva că Dumnezeu exista înainte de a apărea, ceea ce era de demonstrat.

Pe de altă parte, Dumnezeu nu are nici sfârșit. Dumnezeu fiind identic cu adevărul (o axiomă augustiniană), adevărul nu are început și nici nu se va sfârși, căci enunțul care descrie o stare actuală de lucruri a fost dintotdeauna adevărat (formulat la timpul viitor) și va continua să fie adevărat *după* ce lucrurile s-au întâmplat (formulat la timpul trecut). Dacă, măcar în această formă particulară, adevărul etern este posibil, este cu atât mai mult necesară acceptarea eternității adevărului absolut, care este Dumnezeu.

Dar poate fi Dumnezeu în spațiu? Se pot formula câteva enunțuri (vezi cap. 20, 21, 22) în acest sens: (a) Dumnezeu există peste tot și întotdeauna; (b) Dumnezeu există *undeva* și *uneori*; (c) Dumnezeu există *nicăieri* și *niciodată*. Ultimele două posibilități sunt absurde. Dacă (c) Dumnezeu nu există nicăieri și niciodată, atunci nici lucrurile multiple n-ar exista, pentru că le-ar lipsi temeiul. Dar lucrurile există (adevăr empiric), deci Dumnezeu trebuie să existe (fie și la un moment dat, pentru a crea lumea), ceea ce înseamnă că varianta (c) este contrazisă.

Dar Dumnezeu nu este nici numai *undeva* și *uneori*. Dacă Dumnezeu ar exista numai în anumite locuri și numai la anumite momente, ar însemna că numai în aceste locuri și la aceste momente ar mai exista și *altceva* decât Dumnezeu (lumea: lucrurile, ființele). În alte momente și în alte locuri ar fi *nimicul*. De fapt, aceste locuri și momente, ele însele, n-ar putea exista, din moment ce, nefiind autosubzistente, au nevoie de Dumnezeu ca să existe. Or, Dumnezeu nefiind în ele, existența lor e anulată. Dar dacă aceste locuri și momente nu există, înseamnă că rămân doar cele în care este Dumnezeu. Deci Dumnezeu este peste tot și întotdeauna, ceea ce înseamnă că numai enunțul (a) este adevărat.

Următoarea întrebare este: *cum anume* poate Dumnezeu să existe peste tot și întotdeauna? În ce fel? De bună seamă că Dumnezeu este *oriunde* și *oricând* ca un *tot*, căci El nu are părți. Dar *cum anume* poate exista, ca un tot, oriunde și oricând? Anselm va arăta că este absurd să ne întrebăm astfel, deoarece Dumnezeu nu poate fi *într-un fel anume*.

Sunt numai două posibilități: (a) întregul există în toate locurile în același timp, respectiv, (b) întregul există în toate locurile la momente diferite.

Dacă (a), atunci înseamnă că Dumnezeu sau natura supremă se află, simultan, în fiecare dintre locuri, adică există mai multe naturi supreme

în fiecare dintre locurile existente. Deci Dumnezeu nu poate fi întreg în *fiecare dintre locurile existente*.

Dacă (b), atunci Dumnezeu se află peste tot la momente succesive, ceea ce duce la concluzia că ar exista momente (anterioare și viitoare față de prezența naturii supreme) în care Dumnezeu nu e. Dar s-a arătat că acest lucru e imposibil (e nevoie de prezența lui Dumnezeu pentru ca orice altceva să existe), deci e imposibil să existe momente în care Dumnezeu e absent. Deci Dumnezeu nu poate fi peste tot *la momente diferite*.

Dacă Dumnezeu nu este, pretutindeni și mereu, nici în *fiecare dintre locuri*, nici în *fiecare dintre momente*, înseamnă că întregimea Lui nu este în *nici un mod*. Astfel, se conchide că este imposibil ca natura supremă să fie pretutindeni și întotdeauna în *vreun fel anume*. Ea este eternă și peste tot în *alt fel* decât lucrurile, într-un *mod nedeterminat*. „Pretutindeni” și „oricând” nu sunt, pentru natura supremă, determinări spațio-temporale. Spațiul și timpul sunt *cauzate* de Dumnezeu, adică nu pot fi fără Dumnezeu, de aceea Dumnezeu „se află în ele”. El nu este însă *determinat* de ele, căci aceasta ar însemna că ele *condiționează* pe Dumnezeu. Altfel spus, Dumnezeu *le cuprinde* pe ele, dar ele nu-l cuprind pe Dumnezeu. În acest sens, Dumnezeu nu lipsește de nicăieri (întemeiază, cuprinde spațiul), dar nu este undeva anume (nu este determinat sau cuprins de spațiu); totodată, nu lipsește nicicând (întemeiază timpul), fără a fi *cândva* (nu este determinat de timp).

Numai lucrurile sunt determinate prin spațiu și timp, putând avea loc astfel cuprinderea lor mentală în categoriile spațio-temporale. Dacă Dumnezeu ar fi la rândul Său determinat, ar putea fi cunoscut ca orice lucru, dar aceasta ar însemna că Dumnezeu ar fi de aceeași natură cu creația, idee respinsă chiar la începutul *Monologionului*.

11.4.3. Există, totuși, predicate ale lui Dumnezeu?

Și totuși, dacă Dumnezeu nu este determinat, cum putem noi vorbi despre El? Această problemă revine, iarăși și iarăși, după Boethius și Pseudo-Dionisie Areopagitul, apoi Ioan Scotus Eriugena, acum, la Anselm și după el, la Maimonide și Toma din Aquino. În capitolul 15 din *Monologion*, Anselm spuse: „nu fără rost mă frământă întrebarea: cât de

atent pot cerceta ce anume ar putea să i se potrivească ei în mod substanțial, dintre cele care se pot rosti cu privire la ceva?¹⁵⁴

Cele ce pot fi rostite în mod relativ (prin subiect și predicat, deci prin enunțuri) nu aparțin în mod semnificativ substanței divine deoarece aceasta transcende lucrurile. A enunța înseamnă a atribui un predicat unui subiect, dar numai lucrurile create au predicate exprimabile în limbaj. De aceea, orice relație enunțiativă (de genul „P este Q”) nu se referă la natura divină.

De obicei, limbajul descrie stările de lucruri adăugând subiectului ceea ce el nu are prin sine, ci prin altceva. Spunând: „Socrate este om”, asertăm un enunț care arată că Socrate este ceea ce este nu *prin sine*, adică nu prin faptul de a fi Socrate, ci *prin altceva*, adică prin *umanitate* sau prin ideea de om. Acest enunț se referă la ceea ce este *esențial* în Socrate, de aceea, asertând umanitatea, noi înțelegem mai bine pe Socrate.

Despre Dumnezeu nu am putea construi asemenea enunțuri întrucât nu există nimic care să poată fi *atribuit* naturii divine, aceasta având totul prin sine și nu prin altceva. Esența divinității nu poate fi asertată. Spunând: „Dumnezeu este *suprem*” noi nu numim nemijlocit esența lui Dumnezeu, termenul de „suprem” având sens numai în raport cu lucrurile *față de care* Dumnezeu este suprem. Fiind *prin sine* și nu *prin altceva*, esența lui Dumnezeu nu este cauzată de nimic exterior ei (este *neseparată* de subiect); în acest caz, limbajul nu mai are *ce* să unifice în enunț. Acolo unde esența este neseparată, limbajul nu mai este util.

Totuși, dacă Dumnezeu nu poate fi numit prin ceea ce este, limbajul îl poate aproxima numind ceea ce *nu este* El, sau *felul* în care nu este, având certitudinea că „neființa” Lui într-un anumit mod este mai bună decât „ființa” în modul respectiv. În alți termeni, am putea spune că este mai bine că Dumnezeu *nu este* într-un anumit fel, decât dacă *ar fi* în felul respectiv. Avem la dispoziție enunțurile care *elimină* atributele ce ar altera ideea de Dumnezeu.

Acest fel de situație îl întâlnim și în cazul unor enunțuri despre lucrurile create. De exemplu, putem considera următoarele două enunțuri:

- (1) „Este mai bine pentru om să nu fie de aur”;
- (2) „Este mai bine pentru plumb să fie de aur”¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Anselm, *Monologion*, ediția citată, p. 39.

¹⁵⁵ Exemplele lui Anselm, în *Monologion*, ed. cit. (cap. 15, p. 41).

Sensul enunțurilor se sprijină pe o *ierarhie* a ființelor: specia „om“ este superioară speciei metalelor, deci este mai bine pentru om să nu fie un metal; în același timp, în cadrul speciei metalelor, aurul este superior plumbului, prin urmare ar fi mai bine dacă plumbul ar putea fi aur.

În primul enunț se afirmă o „neființă“ mai bună decât o „ființă“: „*a nu fi aur*“ este ceva superior lui „*a fi aur*“, în cazul omului. În al doilea enunț, o „ființă“ este mai bună decât o „neființă“, înțelese analog. Ambele enunțuri sunt *relative*, ele afirmând sau negând ceva *prin relație* la ceva situat pe o altă treaptă ierarhică.

La fel stau lucrurile și în ce privește raportul dintre om și Dumnezeu. A afirma ceva despre Dumnezeu (că este „suprem“, că este „cel mai bun“, „cel mai mare“, etc) nu înseamnă altceva decât a presupune că Dumnezeu are aceste atribute *în raport cu omul*. Ele nu numesc esența lui Dumnezeu ci ceea ce *ar fi mai bine pentru om* să fie.

Despre esența lui Dumnezeu nu putem însă afirma decât că *este necesar să fie tot ceea ce este*, întrucât ceva mai bun decât ea nu există iar ceva inferior nu poate fi atribuit lui Dumnezeu. Formulate despre esența divină, adică raportate la Dumnezeu însuși, cele două propoziții de mai sus ar putea avea forma următoare:

- (1') Este necesar ca Dumnezeu să nu fie mai puțin decât ceea ce este;
- (2') Este necesar ca Dumnezeu să fie tot ceea ce este.

Cu alte cuvinte, pentru Dumnezeu „este mai prejos tot ceea ce El nu este“. În acest fel se poate afirma că Dumnezeu nu poate fi nedrept ci drept, nu este neviu ci viu, nu este neînțelept ci înțelept etc. Toate acestea se afirmă însă la modul absolut (cap. 16): Dumnezeu nu „are dreptate“, ci *este dreptatea existentă*, nu „are viață“ ci *este viața existentă*, etc. Ființele inferioare, create, nu au aceste atribute *prin ele însele*, de aceea ideea sau conceptul nostru de dreptate și, în general, toate noțiunile noastre, par a nu avea decât realitate mentală: ele nu pot fi indicate decât ca *atribute*. În raport cu Dumnezeu, însă, ele nu sunt atribute ci *existențe*. Dumnezeu nu este „bun“ în sensul că ar avea atributul binelui în modul cel mai complet, ci *este binele suprem*, adică *binele existent*. Binele suprem sau maxim nu mai este un simplu atribut ci o esență, adică o *existență*.

Cu acestea putem înțelege mult mai bine, în cadrul argumentului său ontologic din *Proslogion*, distincția între „a avea atributul existenței“ și „a exista“. „Ceva față de care altceva mai mare nu mai poate fi conceput“ nu desemnează ceva care are doar *atributul existenței* ci o *existență reală*, neputând fi gândit altfel.

11.5. Argumentul ontologic din Proslogion.

Anselm scrisese deja *Monologionul*, la abația din Bec, în care oferise, în toată complexitatea lor, argumentele despre natura și existența lui Dumnezeu. La cererea unor frați călugări, ni se spune în prefața *Proslogionului*, Anselm încercase să ofere un model de meditație „asupra rostului credinței” punându-se în locul „celui care, gândind cu sine în tăcere, cercetează cele neștiute”¹⁵⁶. Suntem avertizați că *Proslogionul* conține „un singur argument”, spre deosebire de *Monologion*, care se desfășurase pe mai multe planuri și oferise argumente distincte pentru fiecare aspect al naturii supreme¹⁵⁷.

În *Proslogion*, Anselm își pune în față un interlocutor virtual („nesocotit”) cu care însă nu realizează un dialog direct dar de care se folosește ca de o entitate discursivă imaginară, un fel de alter-ego al propriei sale rațiuni¹⁵⁸. După terminarea *Proslogionului*, însă, un alt călugăr, Gaunilon, nu din abația lui Anselm ci de la Marmoutier, citește textul și îi răspunde printr-un opuscul intitulat *Cartea lui Gaunilon pentru apărarea smintitului*. Anselm va răspunde, motiv pentru care *Proslogionului* i se va adăuga o *Apologie*.

Așa-numitul „argument ontologic” din *Proslogion* (numit astfel de Kant, nu de Anselm), este una din temele marilor dispute ulterioare din istoria filosofiei. El este de obicei respins pe motivul imposibilității principiale de a deduce existența unui lucru din conceptul său. Deși am văzut deja care este sensul acestei „reificări” la Anselm, putem considera, pen-

¹⁵⁶ Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion sau discurs despre existența lui Dumnezeu*, traducere din limba latină, note și postfață de Alexander Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

¹⁵⁷ *Proslogionul* constituie deci o încercare de a simplifica argumentele din *Monologion*.

¹⁵⁸ Același exercițiu îl întreprinsese și Augustin în *De libero arbitrio*, II, 5, unde, prin intermediul personajului Evodius, a propus un fel de „strategie” de dialog cu „smintitul”. Pornind de la ideea că un dialog nu este posibil decât dacă cei doi parteneri „se încred” unul în altul, acceptându-și, adică, reciproc premisele drept verosimile, personajul Evodius rezolvă dilema discuției cu „smintitul” impunând o disciplină a dialogului conform căreia, dacă credinciosul cade de acord să discute cu smintitul înseamnă că pornește de la ideea lipsei de absurditate a necredinței acestuia. Reciproc, smintitul trebuie să facă la fel. Pentru Anselm problema pare să se pună în termeni similari: credinciosul concede smintitului clauza de non-referențialitate a noțiunii de Dumnezeu, iar smintitul acceptă la rândul lui un conținut al acestei noțiuni. Anselm va demonstra caracterul autocontradictoriu al necredinței.

tru început, că Anselm se referă la entități *logice* (noțiuni) și nu la realități. Pentru a rămâne inteligibil pentru noi, putem să admitem că el se referă la entități mentale, la concepte, nicidecum la *realități postulate*. De altfel, Anselm nu vorbește despre *lucruri* ci despre *noțiuni conceptibile*, iar în această măsură, nu demonstrează *existența* lui Dumnezeu ci *lipsa de absurditate* a ideii că Dumnezeu există.

Pe de altă parte, pentru a înțelege și mai mult exercițiul anselmian, trebuie să acceptăm că statutul „celor din minte” (al conceptelor) nu se reduce la ceva separat de domeniul divinului (deci al *realului*). Rațiunea umană nu este o facultate deconectată de registrul divin: ea este creația lui Dumnezeu în aceeași măsură în care omul, ca ființă integrală, este creație a Lui; rațiunea este *posibilă* ca activitate umană în aceeași măsură în care credința, ca act uman, este incontestabil *manifestă*.

În cele din urmă, totuși, nu este vorba doar despre o infirmare — pe cale logică — a ideii că nu există Dumnezeu, ci despre un efort de exercitare a rațiunii în registrul credinței. Dacă omul este creatură divină și, prin aceasta, se poate lăsa impregnat de divinitate prin actul ascetic, înseamnă că și rațiunea, ca facultate umană, poate fi supusă unei asceze specifice. Dacă există o asceză a trupului și una a sufletului, asceza rațiunii nu mai este un non-sens ci o *recuperare* necesară.

În acest fel, putem porni cu ideea că exercițiul anselmian — căci exercițiu este — nu își propune *combaterea* vreun necredincios anume, ci, în mod intim, purificarea propriei rațiuni de tentația gândului impiu. Rațiunea, „lăsată în voia ei”, cum avea să spună Bacon, în cu totul alt context, este capabilă de „ispită”, la fel cum trupul și sufletul pot fi ispitiți, fiecare în felul lor. În ce poate consta ispita rațiunii dacă nu în gândul că Dumnezeu nu este sau, mai sofisticat, gândul că existența lui Dumnezeu este un concept absurd? S-ar găsi destule argumente pentru un asemenea gând (la fel cum trupul dispune de mult mai multe impulsuri spre nenorocire iar sufletul de mult mai multe pofte nimicitoare), ceea ce nu înseamnă însă că aceeași rațiune nu este capabilă să-și contrazică „voia de comoditate”.

Putem înțelege deci, pentru început, argumentația lui Anselm în registru pur mental: ca încercare de a demonstra *consistența* unei noțiuni, lipsa ei de absurd, fără a mai lua în considerare încercarea de *reificare* a conceptului. Ceea ce însă nu putem lăsa deoparte este *statutul* logicului, natura rațiunii și a productelor ei: cea de creatură. Și atunci, dacă rațiunea ar putea, în vreun fel, să găsească și să recunoască pe Dumnezeu în ea

însăși, ca gând nestrăin de ea (ceea ce înseamnă: lipsit de absurditate), ar fi suficient pentru realizarea ascezei pomenite.

Cuprinderea rațională a lui Dumnezeu este limitată, omul fiind creatură, dar — tocmai de aceea — legitimă. Putința acestei cuprinderi — în limitele date — este semnul acestei legitimități și mai ales a faptului că rațiunea, la rândul ei, se poate lăsa cuprinsă de propriul ei creator.

Interlocutorul virtual din *Proslogion* („smintitul“ sau „nesocotitul“) nu acceptă decât un discurs la nivel noțional, refuzând să creadă că ceea ce mintea umană poate *concepe* există și în realitate. Se pornește astfel de la ipoteza implicită a autonomiei minții umane, a separării ei de divin, deci de creator, deci de registrul ființei. Este vorba, în alte cuvinte, de un profil al *necedinciosului* care poate admite doar ceea ce este verosimil sau necontradictoriu. Acest interlocutor imaginar este, în viziunea lui Anselm, „smintitul“ sau nesocotitul, adică cel lipsit de credință, dar care, în limitele rațiunii sale, gândește absolut corect. Rațiunea este singurul element comun între credincios și necredincios și deci singura legătură ce poate fi stabilită între aceștia. Tocmai din acest motiv, Anselm va porni de la premisele raționale ale „nesocotitului“. Îi va propune un exercițiu mental desfășurat în mai multe etape, astfel încât, la sfârșit, rațiunea singură va putea *înțelege* ceea ce inițial i se părușe străin.

11.5.1. Considerarea unei noțiuni-limită a minții

Neadmițând existența lui Dumnezeu, necredinciosul nu va putea admite faptul că ideea noastră de Dumnezeu are un corespondent în realitate. Va considera că, indiferent cum descriem conceptul de Dumnezeu, el nu se referă la nimic. Nu va putea respinge însă *descrierea* ca atare, de exemplu expresia: „ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput“. Aceasta este o descriere cu sens și se referă, din punctul de vedere al necredinciosului, la o *limită* principală a minții umane.

„Smintitul“ a fost astfel pus în fața situației de a admite că ceea ce Anselm gândește despre Dumnezeu nu este contradictoriu dacă *eliminăm existența*. Astfel, chiar și „smintitul“ poate *înțelege* — cel puțin — expresia „ceva față de care nimic mai mare nu poate fi conceput“. Această expresie este cel mai cuprinzător enunț pe care noi îl putem formula, deci o vom putea utiliza chiar și ca pe un nume convențional al lui Dumnezeu. Mai putem admite că ea nu se referă la vreun *lucru* sau *realitate*, ci doar la un

conținut mental, la o „noțiune maximală”, numind astfel, cu cuvintele noastre, un concept dincolo de care mintea umană nu mai poate trece.

Ce ar putea însemna un astfel de concept lărgit până la limita la care mintea umană nu mai poate face față? Fie: a) *adăugarea* succesivă de note sau attribute, la orice concept, ceea ce ar duce la *particularizarea* lui (un drum de la general la individual), până la limita la care acest *individual* ar putea însemna practic *orice*; fie b) *sustragerea* de note, fapt ce ar duce la generalizare excesivă, până la limita la care el nu ar mai avea determinații (o noțiune fără sferă).

Este puțin probabil ca Anselm să fi gândit „mărimea” conceptului în termeni de adăugare de note întrucât formația sa augustiniană și areopagitică îi permitea să înțeleagă specificul cunoașterii prin predicate ca fiind unul *particularizant*. Fapt este, însă, că termenul de „mare” (*magnus*) utilizat de Anselm funcționează într-un registru ontologic ierarhic (de tip pseudo-areopagitic sau augustinian) în care „mărimea” aparține nivelurilor superioare în ordinea ființei. Conform acestui vocabular, ceva este „mai mare” (*maius*) dacă se situează pe un grad superior în ierarhia lumii; aceasta înseamnă, atât pentru Augustin cât și pentru Pseudo-Dionisie Areopagitul (iar Anselm nu face excepție), *înțelepciune, temei, realitate, bine*, adică nicidecum un *particular* ci mai degrabă un universal. Mai mult, particularul nu este o limită a minții ci mai degrabă ar putea fi una a simțurilor sau a imaginației.

Ceea ce ne propune Anselm este deci un inteligibil. De care fel? Tocmai aici este punctul de sprijin al accesului la argumentul său. El pornește de la un concept-limită („maximal”) *pentru intelectul necredinciosului*, adică ceva față de care *mintea* nu poate concepe altceva mai mare. Ceea ce urmează este o analiză a acestui concept. Întrebarea care dă sens argumentului anselmian este: „Ce înseamnă acel ceva față de care altceva mai mare mintea nu poate concepe?” Primul pas este să admitem, odată cu „smintitul”, că este vorba de o noțiune pură, o limită a minții înțeleasă ca și construct.

Un asemenea concept, dacă este admisibil *ca și concept* (și nu există motive de respingere), va exista în *mintea* „smintitului”, dar nu va desemna nimic în realitate deoarece Anselm trebuie să respecte principiul conform căruia ceea ce este rațional (conceptibil) nu este neapărat și *real*. Prin urmare, acest „smintit” va putea înțelege și admite *sensul* expresiei, chiar dacă nu va fi de acord că ea desemnează o *ființă*, ci doar un conținut mental. Prin urmare, putem considera ca premisă a argumentului următoarea

propoziție: „În minte se află ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput”¹⁵⁹. Să numim acest ceva „D”.

Evident, „a exista în înțelegere” sau în minte nu înseamnă nimic mai mult decât că „pot gândi”, fără nici o implicație asupra *existenței reale* a ceea ce pot gândi. Este un caz similar cu cel în care spunem: „pot gândi despre lucrurile imposibile”, în măsura în care pot cel puțin afirma *imposibilitatea* lor. Sau, luând un alt exemplu, pot gândi (construi) conceptul unui „pătrat rotund”, chiar dacă nu-i pot determina existența. Este un concept-limită al minții mele și îi pot chiar „alcătui” un fel de definiție matematică¹⁶⁰.

Este limpede că acest *ceva* — *D* — nu există în realitate, decât în minte. Este presuposiția pe care poate să și-o asume „smintitul”, în măsura în care poate concepe „D”: „da, în măsura în care pot să concep *D*, *D* se află în mintea mea”. Aici, „smintitul” ar întări: „numai în mintea mea”. Nici Anselm nu se grăbește să-l contrazică.

11.5.2. Contrazicerea noțiunii inițiale.

Anselm ar putea însă să întrebe: „am putea *conveni* că acest *D* există în realitate?” — întrebare la care smintitul nu poate răspunde decât afirmativ, deoarece o *convenție* pură nu încalcă premisa sa inițială. Nimic nu ne oprește, va spune deci Anselm, să afirmăm că *D* „poate fi *gândit* că este și în fapt”. Putem să luăm acest pas anselmian ca pe un exercițiu de imaginație. *D* avea sens ca afirmare a unei limite intelectuale, or, ceea ce se petrece acum schimbă întreaga perspectivă: s-a admis că *D* „poate fi *gândit* ca existând și în fapt”. Deși știm că nu e așa, nimic nu ne oprește să *gândim* pe *D* ca fiind real, așa cum putem *gândi* că „Pegas” este real, că extraterestrii sunt reali sau că Sirenele trăiesc în mare. Anselm nu a încălcat

¹⁵⁹ Utilizarea acestei sintagme nu apare pentru prima dată la Anselm. Vorbind despre Zeu, Seneca o folosește și el în forma „nimic mai mare decât el nu poate fi conceput” (*Quaestiones naturales*, 13). O mai întâlnim la Boethius, în *Mângâierile filosofiei*, III, 10 („cine s-ar îndoi că nu este bun cel decât care nu există nimic mai bun?”), dar și la Augustin în *De vera religione*, 35 („acela decât care nu este nimic mai simplu”), *De libero arbitrio*, II, VI, 14 („ceva decât care nimic nu este mai presus”). O discuție pe această temă, în Alexander Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, ed.cit., pp. 109–111.

¹⁶⁰ Să zicem: „pătratul rotund este o figură geometrică având patru unghiuri de 90 de grade, patru laturi egale trasate printr-o linie continuă ale cărei puncte sunt identic depărtate față de centru”.

convenția inițială a smintitului dar a reușit să contrazică sensul lui *D*, care era „ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput”. Tocmai a fost conceput ceva *mai mare* decât *D*: între „noțiunea de Sirenă” și „noțiunea unei Sirene existente în fapt”, cea de a doua este mai mare.

Am obținut astfel un nou concept, să spunem *D1*, care, alături de „ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput”, mai afirmă și existența reală. Este de la sine înțeles că *D1* depășește pe *D*, în sensul că, afirmând ceva în plus — „existența” — este „mai mare”, ceea ce nu era cazul lui *D*. Nivelul mental, căruia îi aparține premisa 1 („*D*” este ceva „față de care altceva mai mare nu poate fi conceput”), este păstrat: *existența* pe care o asertăm acum este considerată tot ca noțiune.

„Sminteala” interlocutorului imaginar al lui Anselm consta tocmai în refuzul de a *concepe* atributul existenței, sub pretenția absurdității sale, asumând faptul că „ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput” este un conținut *mental* (un fel de limită superioară a puterii minții omenești) ce nu poate exista *decât* în minte. „*D*” este astfel un concept maxim care, fiind numai *concept*, nu conține temeiul postulării *realității* conținutului său. Argumentația lui Anselm nu depășește aceste condiții, dar atrage atenția asupra unui fapt elementar: „existența în fapt” poate fi și ea *concepută*, ceea ce nu înseamnă deloc o *reificare*.

Dacă pot gândi ori *concepe* pe „*D1*” (care înseamnă „*D*” *conceput ca* existent), înseamnă că am contrazis pe „*D*”, deoarece *am putut concepe* ceva „mai mare” decât „ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput”. Dar posibilitatea de a fi contrazis pe „*D*” nu înseamnă altceva decât că „*D*” este absurd și deci existența trebuie admisă ca făcând parte din el. Eliminarea ei fusese tocmai cauza pentru care *D* a putut fi contrazis. Am ajuns astfel să spunem că „*D*” (însemnând: acel „ceva față de care altceva mai mare nu poate fi conceput”), pentru a avea sens, trebuie să includă și existența, căci existența este conceptibilă, prin urmare „*D*” are sens numai dacă este același cu „*D1*”.

Concluzia este că „cel față de care altceva mai mare nu poate fi gândit” conține existența. Aici am putea să ne oprim, căci rațiunea a ajuns la un rezultat important: noțiunea noastră de Dumnezeu (căci „*D*” n-a fost decât un nume convențional al Lui) *poate* include și existența. Altminteri, conceptul nostru de Dumnezeu („*D*”) ar fi incomplet: n-ar fi ceva „față de care altceva mai mare nu poate fi gândit”, ci ar fi depășit de „*D1*”. Dar atunci cel „față de care altceva mai mare nu poate fi gândit” devine „*D1*”

însuși, căci îndeplinește două condiții: 1) este mai mare decât D și 2) poate fi conceput.

Acesta nu este însă sfârșitul argumentului, abia acum urmează partea sa importantă. Am putea să observăm că până aici Anselm nu a obținut decât faptul că noțiunea de Dumnezeu are sens în același mod cu alte noțiuni cum sunt „Pegas”, „Sirenă”, „extraterestru”: știm că nu există dar le *putem gândi* ca existente. Oprindu-ne aici, i-am putea reproșa lui Anselm exact ceea ce i-au reproșat o seamă de gânditori, printre care și Kant: anume că din concept nu decurge în mod necesar existența. Pe același temei am putea vorbi despre toate „ființele” imaginare, ba chiar despre „El Dorado” sau Atlantida, insula pierdută. Anselm nu are în vedere însă așa ceva și argumentul său continuă.

11.5.3. „Dumnezeu” ca existență necesară

Noțiunea *D1* înseamnă acum „ceva față de care altceva mai mare nu poate fi gândit dar a cărui existență poate fi gândită”. *D1* are prin urmare sensul de *existență contingentă*: ea *poate fi* gândită ca fapt. Dumnezeu sau Atlantida pot fi gândite în egală măsură ca *fiind* sau ca *nefiind*, și acesta este sensul în care am admis anterior că *existența gândită* funcționează ca o convenție. Noi avem o *noțiune* de Dumnezeu, așa cum avem o *noțiune* de Atlantida; nu știm dacă Dumnezeu sau Atlantida există sau nu, de aceea le putem gândi fie că există, fie că nu există. A le gândi ca existente este de bună seamă un concept mai mare decât a le gândi ca inexistente. Existența, în acest sens, este însă una contingentă, ca a oricărei ființe imaginare.

Este posibil mai mult decât atât? Anselm va construi un nou pas argumentativ. Dacă în loc de existența posibilă am putea gândi o *existență necesară*, ar însemna că am obținut un nou concept, *D2*, care îndeplinește la rândul lui cele două condiții: 1) este mai mare decât *D1*; 2) poate fi conceput. Este mai mare decât *D1* deoarece existența necesară este ierarhic superioară celei contingente și poate fi conceput întrucât nici măcar smințitul nu-și va nega capacitatea de a *înțelege* acest concept. Existența înseamnă „a exista în mod necesar”, ceea ce, din nou, nu este deloc imposibil de conceput. În termenii lui Anselm, acest *D2* este astfel încât „nu poate fi gândit că nu este” (existență necesară).

Obținem astfel un nou concept care, incluzând și *semnificația* autentică a noțiunii de existență („a exista în mod real” — din moment ce nu poate fi gândit că nu este), este mai mare decât „D1”. Dar atunci D2 devine „cel față de care nimic mai mare nu poate fi conceput”, astfel încât trebuie să admitem că acel „ceva față de care nimic nu este mai presus” trebuie să se afle și în intelect și în realitate, *pentru ca noțiunea să aibă sens*. Cu alte cuvinte, fie putem nega existența, dar atunci nu operăm cu un concept de Dumnezeu ci cu unul de „ființă imaginară”, fie nu putem nega existența, ceea ce înseamnă cu adevărat un concept de Dumnezeu. Ceea ce ar trebui să înțelegem din argumentul anselmian este că fără existența noțiunea de Dumnezeu nu are sens (este practic o *altă* noțiune).

Acesta este momentul în care se spune că Anselm face trecerea „nepermisă” de la logic la ontologic, reificând „ceea ce poate fi doar conceput”, adică o noțiune. De fapt, Anselm nu conchide existența lui Dumnezeu din argumentul său ci *corijează* o noțiune greșită despre Dumnezeu: dacă prin Dumnezeu înțelegem ceva ce poate să nu existe, atunci noțiunea noastră de Dumnezeu este greșită. Acest rezultat reprezintă exact sensul postulatului său, „*credo ut intelligam*”: absența credinței înseamnă lipsa unui *obiect* al înțelegerii; lipsind acest obiect, intelectul se îndreaptă către altele, cum ar fi ființele imaginare sau *posibile*.

Pentru a înțelege coerența acestui pas, trebuie să ținem cont de ceea ce spusese Anselm în capitolul 16 din *Monologion*: Dumnezeu, care nu este *prin altul* ci *prin sine*, nu poate primi atribute, ca și lucrurile create, deoarece aceasta ar însemna că Dumnezeu *nu are* aceste atribute în mod intrinsec. Or, nici un atribut divin nu se află „despărțit”, ca și în cazul lucrurilor, pentru a fi nevoie de o *atribuire* prin enunț. În acest sens, lui Dumnezeu nu I se poate „atribui” nimic: totul se află deja în El. Mai mult, ceea ce se află deja în Dumnezeu nu este *noțiune*, ci *temeiul* oricărei noțiuni: nu „binele” predicat ci *temeiul* binelui (Binele ca existență *de facto*), nu „mărimea” ci *temeiul* mărimii, etc. Temeiul binelui nu înseamnă „atribut”, ci *prezența*, existența binelui, *binele existent* (nu binele *atribuit*).

Acceptând aceste condiții de verosimilitate a conceptului de Dumnezeu, înțelegem că Anselm nu face o *reificare* a tuturor atributelor posibile, ci o *întemeiere*: în Dumnezeu nimic nu mai este atribut (concept), ci *totul* este existență, întrucât, numai pe o existență își pot întemeia ființa celelalte realități.

Pentru ilustrare, putem considera încă o dată exemplul lui Anselm:

(1) „Este mai bine pentru plumb să fie de aur”.

Aceasta înseamnă că, deși plumbul nu este aur, dacă i s-ar putea atribui această calitate, plumbul ar trece pe o treaptă superioară în ierarhia realităților¹⁶¹. Pentru plumb, „aurul“ nu este decât un atribut, în timp ce, pentru metalul aur, „aurul“ este o realitate.

În mod similar trebuie înțeles raportul dintre om și Dumnezeu: tot ceea ce pentru om este numai atribut, pentru Dumnezeu este *ființă*. Este ceea ce spune Anselm la începutul capitolului 3 din *Proslogion*: „Acesta [Dumnezeu — n.n.] oricum există cu adevărat astfel încât nu poate fi gândit că nu este“. Cu aceasta, argumentul se întoarce asupra lui însuși: Dumnezeu nu are *atributul* existenței (o contingență), dar *nu poate fi gândit că nu este*. „D1“ devine astfel D2: „ceea ce nu poate fi conceput ca nefiind“. Acest D2 este cu siguranță „mai mare“ decât orice D sau D1, care puteau fi concepute numai cu *atributul* existenței, adică fără existența necesară (puteau fi gândite ca nonnexistente). Am obținut următoarea amplificare:

D = {„Ceva față de care nimic mai mare nu poate fi conceput“, „existență mentală“}.

D1 = {„D“, „existența posibilă sau contingentă“, „mai mare decât D“}. Rezultă că D a fost contrazis.

D2 = {„D1“, „existența necesară“, „mai mare decât D1“}. D1 a fost contrazis.

Această succesiune duce inevitabil la concluzia că „ceva față de care nimic mai mare nu poate fi conceput“ este de fapt D2, adică un „D“ a cărui existență este gândită ca necesară și care nu poate fi conceput ca nefiind. Acest D2 verifică și condiția lui D, deoarece „dacă vreo minte ar putea gândi ceva mai bun (...), s-ar sui creatura deasupra creatorului (...); ceea ce este cu totul absurd“.

În capitolul 4 ni se spune că adevărata problemă care a stat la originea necesității argumentului fusese faptul că „smintitul“ nu a fost capabil să *înțeleagă ce este* Dumnezeu. Altfel spus, argumentul nu a demonstrat, propriu-zis, că Dumnezeu există, ci a obținut un *concept analitic* de Dumnezeu. Ceea ce a arătat Anselm este că existența trebuie să fie *cuprinsă* în conceptul de Dumnezeu pentru ca acesta să aibă sens. Conceptul

¹⁶¹ Se poate revedea reprezentarea grafică a „gradelor de realitate“ la Sf. Augustin în volumul de față. De altfel, exemplul cu aurul și cu plumbul este augustinian: în *Despre natura binelui*, I, 5, Augustin utilizează acest exemplu exact în contextul în care vorbește despre ierarhia lumii (v. Augustin, *Despre natura binelui. Contra maniheilor*, traducere, note și comentarii de Cristian Șoimușan, postfață, cronologie și bibliografie de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, București, 2004, p. 20)

analitic de Dumnezeu nu a extins cunoașterea (cum va spune Kant), ci a făcut explicit conținutul său.

Din acest moment, respingerea existenței lui Dumnezeu este irațională, mai degrabă decât afirmarea ei. Rațiunea a găsit, în ea însăși, temeiul *compatibilității* sau convergenței ei cu credința. „Dumnezeu nu există“ devine un enunț nelegitim, o contradicție în termeni¹⁶². El este echivalent cu enunțul: „Existența nu există“.

11.5.4. Obiecția lui Gaunilo

Prima obiecție adusă vreodată argumentului anselmian a fost cea a călugărului contemporan Gaunilo din Marmoutier, imediat după terminarea lucrării. Anselm a răspuns acestei obiecții într-o *Apologie contra lui Gaunilo*, pe care, împreună cu obiecția propriu-zisă, a adăugat-o textului inițial al *Proslogionului*, rugând copiiștii să nu-i multiplie cartea decât însoțită de cele două texte suplimentare.

Obiecția lui Gaunilo este un text scurt și dificil, lăsând pe alocuri impresia unor erori de înțelegere. Cel mai reprezentativ pasaj este cel în care călugărul Gaunilo încearcă să respingă argumentul prin contestarea „saltului ontologic“ pe care îl face Anselm în finalul argumentului său: „În ce fel mi se arată, prin urmare, că acest ceva mai mare subzistă în realita-

¹⁶² Kant va considera că este o eroare să considerăm judecata de existență ca analitică, ea fiind întotdeauna sintetică. Pentru Anselm, însă, judecata de existență este analitică numai în privința lui Dumnezeu. Pentru restul lucrurilor, ea rămâne totuși sintetică deoarece lucrurile *nu-și conțin temeiul existenței*. În privința lui Dumnezeu nu putem considera existența decât analitic, deoarece, altfel, *conceptul însuși* de Dumnezeu nu ar mai fi consistent (căci Dumnezeu își are temeiul existenței în sine). Mai mult, Kant va respinge așa-numita „teologie rațională“ invocând eroarea a trei argumente ale acesteia: argumentul ontologic, cosmologic și fizico-teologic. Semnificația argumentului ontologic la Kant nu este însă aceeași cu cea a argumentului lui Anselm. Kant spune că argumentul ontologic deduce existența Ființei perfecte din *ideea* noastră de perfecțiune. În timp ce, pentru Anselm, valabilitatea argumentului stă în altceva: în conceptul de *temei existențial* (deci nu cauzal și nici armonic). Pentru Anselm, Dumnezeu nu este capătul unei serii cauzale altfel infinite, ci existența reală a ceea ce, altminteri, este numai *atribut*, *noțiune*, sau, în termeni augustinieni, *lipsă*. Argumentul anselmian *presupune* necesitatea unui *temei*, deci lipsa de autonomie ontologică a lucrurilor, implicit heteronomia cognitivă, în vreme ce respingerea kantiană presupune necesitatea *autonomiei* lucrurilor, pentru evitarea heteronomiei cognitive. Anselm acceptă heteronomia cognitivă pentru coerența cu heteronomia ontologică, în vreme ce Kant sacrifică heteronomia ontologică pentru autonomia cognitivă.

te doar pentru că este în mod evident acela mai mare dintre toate, pe când eu neg aceasta încă sau mă îndoiesc de ea că este pentru ca să nu spun că se află în intelectul sau mintea mea cel puțin în felul în care se găsesc multe îndoielnice și nesigure?”¹⁶³

Cu alte cuvinte, Gaunilo respinge tocmai esența argumentului anselmian. Pentru a ilustra obiecția adusă, Gaunilo construiește un exemplu, sugerându-i lui Anselm că, în același mod, s-ar putea încerca demonstrarea existenței unei insule perfecte, plină cu bogății, nedescoperită încă, pe simplul temei că, existând în intelect, conceptul de „insulă perfectă” ar trebui să cuprindă și el nota existenței și deci să ne convingem că această insulă este reală.

Gaunilo pare să nu fi înțeles statutul distinct al conceptului de Dumnezeu față de orice alt concept posibil, statut dat tocmai de faptul că Dumnezeu trebuie conceput ca *temei ontologic*. În răspunsul său, Anselm se va mulțumi să elaboreze un ușor sarcasm: „Presupunând aceasta, spun: dacă cineva mi-ar pune în vedere ceva existent fie în faptul însuși, fie doar în cugetare, în afara căruia nimic nu poate fi gândit mai mare, care ar putea fi pus în legătură cu argumentarea mea, voi găsi și voi oferi acelui insula pierdută, mai bine decât să rămână pierdută”¹⁶⁴.

Extrem de eliptic, răspunsul la obiecția lui Gaunilo vrea să spună că, în afară de „cel față de care altceva mai mare nu poate fi conceput”, nici un alt lucru nu poate fi subiect al argumentației. Dacă s-ar putea demonstra existența insulei perfecte prin același argument, Anselm însuși ar pleca în căutarea ei și ar găsi-o cu siguranță, dând-o apoi în dar celui care i-ar demonstra că ea există!

Deși formularea nu este riguroasă, ea pare să spună două lucruri: fie că argumentul ar putea fi utilizat pentru demonstrarea existenței unei insule perfecte, dar atunci acea insulă ar întruni toate condițiile divine, ar fi o existență necesară (și Anselm ar fi gata oricând să caute Raiul ca, găsindu-l, să-l dăruie imediat Fratelui care-l confundă cu o insulă oarecare, spre a nu-l mai pierde!), fie, dimpotrivă, argumentul nu funcționează pentru lucrurile create și contingente (pentru motivul că acestora, într-adevăr,

¹⁶³ „Răspuns în locul nesocotitului împotriva raționamentului din Proslogion, scris de Gaunilon, călugăr al mănăstirii din Marmoutiers”, în Anselm, *Proslogion*, ed. cit., p. 65.

¹⁶⁴ Paul Vincent Spade traduce: „pentru ca ea să nu mai fie pierdută niciodată”, ceea ce accentuează sarcasmul.

nu li se aplică demonstrația), și atunci Anselm nu va mai trebui să pornească în căutarea insulei.

*

* *

Felul în care argumentul ontologic anselmian a fost și este în continuare respins se rezumă, de obicei, la teza că „este imposibil a deduce existența unui lucru din conceptul său“. Aceasta a fost teza lui Gaunilo, pe care o va relua Kant și apoi majoritatea filosofilor moderni. Această axiomă este valabilă în cazul oricărui lucru. Dacă, principial, ar exista posibilitatea de a deduce existența unui lucru din conceptul lui, atunci nimic nu ne-ar opri să deducem existența unicornului, a pătratului rotund, a Insulei Perfecte sau a Muntelui de Aur. Problema constă însă în faptul că, în cazul conceptului de Dumnezeu, natura argumentului se schimbă, cum am văzut mai sus: conceptul de Dumnezeu nu este consistent decât dacă îl considerăm ca *echivalent* cu existența.

12. PIERRE ABÉLARD

12.1. Schiță biobibliografică.

Abélard s-a născut la Palais, în Bretania, în 1079, ca primul fiu al unui cavaler pe nume Béranger, proprietarul satului natal. De aceea numele său de botez este Pierre de Palais (latinizat, Petrus Palatinus), nume la care însă renunță mai târziu, odată cu abandonarea dreptului succesoral, spre a se dedica studiului. Își va lua numele de Abélard (de la cuvântul latin *bajulus*, tutore, sau poate de la franțuzescul *abeille*, albină)¹⁶⁵.

Primul său profesor de filosofie este Roscelin, un nominalist irecuperabil, care avea o școală în Bretania. Al doilea profesor al lui Abélard, Guillaume (lat. *Guilelmus*) din Champeaux, Arhidiaconul școlii catedrale din Paris, a fost realist, având deci încredințarea că universalile sunt însăși esența existenței.

¹⁶⁵ Philip Schaff, ed., *A Religious Encyclopaedia or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, 3rd ed., Vol. 1. Toronto, New York & London: Funk & Wagnalls Company, 1894. pp.12. De altfel, se pare că versiunea corectă a acestui nume este „Abailard“ (Ralph McInerny, *A History of Western Philosophy*, the University of Notre Dame Press, 1963).

Între aceste două poziții extreme, Abélard a încercat să afirme o opțiune proprie, exprimată însă în cadrul unor polemici aprinse și, din acest motiv, formulată oscilant, insuficient de clar. Filosofia sa este de altfel o veșnică polemică, simțul său critic aducându-i adesea probleme în raporturile sociale. La numai câțiva ani după sosirea la Paris începe să polemizeze tăios cu Guillaume de Champeaux, profesorul său, devenindu-i nesuferit și provocându-i acestuia reacții dușmănoase. Abélard încearcă să-și constituie propria sa școală la Melun, undeva în vecinătatea Parisului tocmai pentru a sta în coasta maestrului dar o boală neașteptată îl împinge spre casa natală pentru câțiva ani. După ce se însănătoșește află că Guillaume de Champeaux intrase în rândul clerului monastic și devenise Episcop de Chalons, unde continua să predea dialectica.

Abélard îl caută și acolo pentru „a învăța mai multă retorică din gura sa” dar își reia vechiul obicei de a-și contrazice profesorul. De data aceasta cu mult mai mult succes, căci îl determină (Abélard având doar vreo 25 de ani) să-și revizuiască doctrina despre universalii în asemenea măsură încât acesta renunță cu totul la a mai susține realismul clasic¹⁶⁶, trecând la o poziție diferită care afirma diferența de manifestare a esenței în lucruri. Practic, dificultatea în care este pus de către incisivitatea elevului său constă tocmai în transformarea cursului său de dialectică într-un fel de monolog axat exclusiv pe problema universalilor, ceea ce îi prilejuiește, din nou, lui Abélard, o observație sarcastică: „cursurile sale s-au adâncit într-o stare de raționament neglijent care numai cu greu s-ar mai fi putut numi predarea științei dialecticii”.

După acest succes, tocmai succesorul lui Guillaume la catedra din Paris îi oferă lui Abélard scaunul său. Se spune că succesul lui Abélard a fost răsunător, reușind să adune în jurul său câteva mii de studenți, însă Guillaume află și numește un alt succesor la catedrală iar Abélard se întoarce la Melun și-și reia activitatea în prima sa școală privată. Profitând de o perioadă de retragere a lui Guillaume, Abélard revine la Paris și predă într-o școală improvizată din vecinătatea orașului (Catedra fiind ocupată),

¹⁶⁶ Poziția inițială a lui Guillaume de Champeaux este un realism conform căruia aceeași calitate formează esența comună a speciei și a tuturor individualilor, astfel încât între indivizi nu există nici o diferență esențială decât cele date prin accidente. V. Peter Abélard, *Historia calamitatum. The story of my misfortunes*, translated by Henry Adams Bellows, Macmillan, New York, 1972 (accesibil pe Internet, url= <http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html>)

dar nu pentru multă vreme deoarece Guillaume se întoarce în forță, provocând, de această dată, dezgustul întregii comunități studențești.

Prin 1113 Abélard se decide să studieze teologia și apelează la renumitul Anselm din Laon¹⁶⁷, o autoritate a vremii. După un timp Abélard rămâne dezamăgit de nepotrivirea între faima și calitățile reale ale lui Anselm („dacă veneai la el mânat de îndoială asupra vreunui subiect, plecai și mai nelămurit“ — constată Abélard în autobiografia sa, insistând malițios, poate și cu un anumit tâlc, că nu era în stare nici să aprindă o candelă; „reuşea să umple casa de fum fără să obțină nici o iluminare“). Pentru a-l înfrunta, Abélard începe să scrie niște glose la Profetiile lui Ezechiel (unul din cele mai obscure pasaje din Biblie). Relațiile cu maestrul se tensionează iar Abélard devine și mai faimos.

Întors din nou la Paris, continuă să predea câțiva ani în școala catedrală („cea care odinioară îmi fusese destinată, ba aş spune *oferită*, dar din care fusesem dat afară“ — scrie Abélard), continuându-și glosele începute la Laon și ajungând o autoritate respectată atât în teologie cât și în filosofie. Acesta este momentul în care intervine celebra sa relație cu Heloise, ce-i întrerupe din nou cariera. Heloise era fiica nelegitimă a unui canonic, trăind sub îngrijirea unchiului său, tot canonic, Fulbert din Paris. Fire foarte studiosă, Heloise este încredințată de către unchiul său lui Abélard, pentru continuarea educației¹⁶⁸. O pasiune incurabilă izbucnește între cei doi, care își găsesc refugiu în casa surorii lui Abélard. Aici Heloise naște un fiu, Astralabius. Abélard și Heloise se căsătoresc, încercând să-l îmbuneze pe unchiul Heloisei, Fulbert, care începuse să-și manifeste dezamăgirea față de turnura evenimentelor. Cariera eclesiastică promițătoare a lui Abélard era în contradicție cu ideea de căsătorie, motiv pentru care ei se decid să o țină în secret. O va duce pe Heloise la o mănăstire benedictină de maici din apropierea Parisului. Fulbert nu consimte la acest lucru și, crezând că Abélard încearcă să scape de Heloise, caută răzbunarea. Dă buzna, noaptea, și îl mutilează, asigurându-se în acest fel că

¹⁶⁷ Nu este aceeași persoană cu Anselm de Canterbury. Uneori se spune totuși că acest Anselm din Laon ar fi fost elev al lui Anselm din Canterbury. Anselm din Laon este cel care inaugurează practica alcătuirii culegerilor de texte din Părinții Bisericii, numite *Cărți de sentințe*. După modelul său vor scrie asemenea *sentințe* și Abélard, Petrus Lombardus (1100–1160) și alții. Sentințele lui Petrus Lombardus vor fi cele mai utilizate în școlile secolelor XII și XIII, motiv pentru care Lombardus va fi supranumit „Maestrul sentințelor“.

¹⁶⁸ Se pare, chiar la sugestia lui Abélard, acesta va locui tocmai în casa lui Fulbert, pentru a se ocupa îndeaproape de educația Heloisei.

Abélard va fi nevoit să renunțe definitiv la cariera eclesiastică. Acoperit de rușine, Abélard se retrage la mănăstirea benedictină St. Denis, unde trăiește în liniște până în 1118, predând călugărilor.

Aici Abélard îndrăznește să se îndoiască de faptul că Dionisie Areopagitul este același cu patronul spiritual al mănăstirii, așa cum credeau călugării¹⁶⁹; acest lucru i-a adus un nou conflict. Pleacă, este obligat să revină pentru retractări, apoi se retrage în ținutul Champagne, unde construiește un mic oratoriu pe care îl numește *Paracletus*, subordonat mănăstirii St. Denis. Are atâta audiență încât la un moment dat oratoriul său este reconstruit din piatră. Între timp (1121), una din lucrările sale, *De Unitate et Trinitate Divina*, este condamnată la Conciliul din Soissons. Abélard se simte în pericol, crezând că va fi persecutat. Lucru care se și întâmplă oarecum după ce, fiind ales ca abate la mănăstirea Sf. Gildasius din Ruys, Bretania, călugării de acolo se arată recalcitranți, încercând chiar să-l otrăvească și să-l stranguleze¹⁷⁰.

Pleacă din nou la *Paracletus*, unde o întâlnește pe Heloise. Stau un timp împreună, lucru scandalos, Abélard trebuind din nou să plece. Începe să-și scrie autobiografia, *Historia calamitatum*.

Peste câțiva ani începe o altă polemică majoră, dusă până la conflict, cu Bernard de Clairveaux. Acesta îl acuză pe Abélard, la Conciliul de la Sens, în 1141, de erezie. Motivele acestei acuzații sunt mai multe, cel mai important, se pare, constând în considerarea Trinității ca simplu atribut divin (ca teolog, Abélard a fost adept al dialecticii, fapt ce l-a condus mereu la formularea unor enunțuri bizare despre adevărurile de credință; el trata, de pildă, dogma trinității în conexiune cu teoria atributelor divine). Un alt punct fierbinte al activității sale îl constituie cartea *Sic et non*, constând în citate din Sfinții Părinți, aranjate astfel încât să contrazică adevărurile teologiei, fără a oferi o soluție la aceasta.

¹⁶⁹ De fapt Sf. Denis, patronul spiritual al mănăstirii, este un martir creștin din secolul al III-lea, fără nici o legătură cu Dionisie Areopagitul. Ținând însă să precizeze acest lucru, Abélard a ofensat grav pe călugări; mănăstirea St. Denis era locul de odihnă veșnică al regilor Franței prin excelență (azi se găsesc înhumați aici nu mai puțin de patruzeci și trei de regi și treizeci și două de regine ale Franței, începând cu regele Dragobert).

¹⁷⁰ Este vorba despre o mănăstire decăzută, în care călugării țineau ibovnice și apelau la fapte reprobabile repetate. Abélard cere o investigație papală. Își dă seama că fusese invitat acolo numai în speranța că, având succes la studenți, va încasa taxe pentru mănăstire (*apud* Ralph McInerney, *Loc.cit.*)

Abélard părăsește Conciliul fără să se apere, apelând direct la Papa Inocențiu al III-lea. Între timp, Bernard scrie și el Papei, formulând un denunț asupra unui susținător de-al lui Abélard. Papa îi interzice lui Abélard să mai scrie, ordonând ca restul textelor sale să fie arse.

La intervenția abatelui din Cluny, lui Abélard i se permite să-și petreacă restul vieții în abația respectivă. Moare la 63 de ani, în 1142, fiind înmormântat la *Paracletus*. În 1164 moare și Heloise, trupul său fiind așezat alături de cel al lui Abélard.

Opera sa poate fi împărțită în trei mari categorii: poezii și scrisori, texte logice, respectiv texte teologice. În plus, el a mai scris *Historia calamitatum* („Istoria nenorocirilor mele“), o autobiografie.

Scrierile logice includ: *Introductiones parvulorum* (1114), constând în glose despre Porfir, Aristotel, Boethius; *Logica ingredientibus* sau *Glosele de la Milano*¹⁷¹ (1120), constând în comentarii la Aristotel și Porfir; *Logica nostrorum petitioni* sau *Glosele de la Lunel*¹⁷² (1124), un comentariu foarte amplu al *Isagoge*i lui Porfir; *Dialectica* (redactată în perioada în care Abélard se afla la Cluny, constând într-un tratat de logică din patru cărți, în care expune teoria diviziunii și definiției, comentează pe Porfir, Boethius și *Categoriile* lui Aristotel), *Glossulae in Porphyrium*,

Textele teologice sunt: *De unitate et trinitate divina* („Despre unitatea și treimea divină“, 1120, tratatul condamnat la Conciliul de la Soissons), *Sic et non* („Da și nu“, 1122–23), *Theologia Christiana*, *Theologia* (1124–1136), *Expositio ad Romanos* (Expunere despre [Epistola lui Pavel] către romani), *Ethica seu Scito teipsum* („Etica sau cunoaște-te pe tine însuși“), respectiv *Dialogus inter Philosophum, Judaeum, et Christianum* („Dialogul dintre un filosof, un evreu și un creștin“).

Primul interes al lui Abélard, în ordine cronologică, a fost logica. Urmează apoi operele teologice și, în final, etica (cu tratatul *Ethica seu Liber dictus Scito te ipsum*, scris după 1125).

¹⁷¹ Titlul „Logica ingredientibus“ este titlul dat după primele cuvinte ale tratatului iar „Glosele de la Milano“ arată locul unde a fost descoperit manuscrisul.

¹⁷² Ambele denumiri indică același manuscris, în aceeași manieră ca *Glosele de la Milano* sau *Logica ingredientibus* (pentru ambele cazuri, cf. Jean Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, présentation, choix de textes, bibliographie, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions du Cerf, Paris, 1994, pp. 47, 60).

12.2. Rațiune și credință sau teologia ca dialectică.

La Abélard, ca și pentru toți gânditorii medievali, între rațiune și credință există o legătură foarte strânsă. Spre deosebire de ceilalți, Abélard consideră însă că teologia este reductibilă la dialectică, în sensul că adevărurile de credință, inclusiv misterele, pot fi înțelese de către intelect. Astfel, dacă principiul lui Eriugena fusese *Credo ut intelligam*, „cred ca să înțeleg“, Abélard insistă pe forma inversată a acestei formule. Pentru el este mai importantă înțelegerea, pătrunderea dialectică a adevărilor: credința trebuie să se bazeze pe rațiune. Identificarea filosofiei cu teologia are loc la Abélard în alt sens: nu în sensul urcării filosofiei la rangul de teologie (ca la Eriugena), ci în sensul coborârii teologiei la nivelul logicii sau dialecticii. Până și Trinitatea divină este comparată, la un moment dat, cu un silogism.

Toate acestea nu înseamnă că Abélard ar fi voit să pună în criză importanța credinței sau că nu a fost conștient și atent la pericolul căderii în erezie. Dimpotrivă, ar fi spus el, dacă dialectica ar însemna îndepărtarea de Sf. Pavel și de Hristos, ar renunța la ele, chiar dacă l-ar chema Aristotel, nu Abélard. Ceea ce și-a propus este de fapt *apărarea* credinței cu ajutorul unui instrument mai puternic: logica. Și, cu nici un preț, nu putea să accepte renunțarea la ea, fiind convins că cei care o resping fac astfel numai pentru că nu o înțeleg.

Convingerea lui Abélard este că credința nu trebuie să însemne asumarea oarbă a unor propoziții pe care nu le înțelegem. A crede înseamnă *id quod mente firmiter tenemus* (ceea ce mintea consimte cu putere). Trebuie să înțelegem ceea ce credem și, în consecință, credința vine din rațiune. Poziția lui Abélard este deci aceea a unui raționalist incurabil, ceea ce poate explica, cel puțin parțial, poziția sa mereu duală în majoritatea problemelor de care s-a ocupat. Prima sa convingere, totuși, este aceea că Logica constituie instrumentul indispensabil al Teologiei.

Acest lucru trebuie însă înțeles numai ținând cont de cultura și textele la care avusese acces Abélard; el nu alege nominalismul și logica sau dialectica în detrimentul unui platonism sau al unui realism *per se*. Prin educație, Abélard este un dialectician care se opune realiștilor contemporani cu el și de aceea, în măsura în care respinge realismul, o face cu scopul de a respinge pozițiile unor oponenți ca Guillelmus din Champeaux sau Gilbert de Poitiers. Abélard nu face parte din acea categorie de filosofi a căror problemă este dacă are dreptate Platon sau Aristotel; pentru el

este esențial dacă are dreptate Abélard sau Guillelmus din Champeaux. Pentru a învinge, Abélard se folosește cu succes de Aristotel; faptul — însă — că nu se avântă în teme platoniciene (oricum prea puțin cunoscute la vremea lui) este mai degrabă o strategie de ocultare a surselor oponentilor săi decât o desconsiderare directă a lui Platon¹⁷³.

12.2.1. *Natura logicii.*

În *Dialectica*, Abélard numește șapte lucrări utilizate de latini în textele de logică: *Isagoga* lui Porfir, *Categoriile* și *Despre Interpretare* de Aristotel și patru lucrări de Boethius: *Cartea despre diviziuni*, *Topica*, *Silogismele categorice* și *Silogismele Ipotetice*. Îndatorat profund lui Boethius, Abélard va folosi textele acestuia în toate interpretările sale asupra lui Aristotel și Porfir. De altfel, se pare că el nici nu avusese contact decât cu cele două lucrări aristotelice menționate, despre restul *Organon*-ului știind numai prin intermediul lui Boethius.

În orice caz, problema pe care și-o pune și aici, ca și în alt text, *Logica ingredientibus*, este dacă Logica este o parte autonomă a filosofiei sau un simplu instrument al acesteia. Miza acestei întrebări este foarte importantă. Dacă este știință separată, atunci ea poate fi „pusă la lucru” în mod autonom, existând posibilitatea, de pildă, de a descoperi adevăruri în mod independent de revelație. Cazul lui Anselm din Canterbury, care găsisese acele rațiuni necesare pentru adevărurile de credință, fără a apela la autoritățile tradiției (sfinții părinți), formulând chiar și celebrul său argument ontologic, îi era cunoscut¹⁷⁴.

Antecedentele acestei întrebări se găsesc în disputa dintre Stoici și Școlile peripatetice, dispută pe care Boethius o soluționase (adoptând, probabil, poziția lui Ammonius). Stoicii susținuseră că Logica este o parte autonomă a filosofiei, cu obiect și finalitate proprie, la fel cum sunt Fizica și Etica (cum se știe, Stoicii postulau această tripartiție a Filosofiei). Pe de altă parte, tradiția Peripatetică susținea caracterul instrumental al logicii: ea nu face decât să ne ajute în elaborarea filosofiei practice și teoretice.

¹⁷³ Jean Jolivet avansează ipoteza că Abélard cunoștea principalele surse platoniciene disponibile contemporanilor săi dar le ignoră din principiu: voia să-și combată adversarii numai pe terenul dialecticii (loc. cit.), pp. 53, 60, 61–62.

¹⁷⁴ Discuții similare aveau loc și în spațiul bizantin, între partidele „platonice” și cele „aristotelice”.

Urmându-l pe Ammonius, Boethius optase pentru ambele variante. Invocând analogia cu părțile corpului omenesc (de exemplu mâna), spusese că logica este și *parte* a filosofiei dar și *instrument* al acesteia. La fel procedea și Abélard. Logica este, cu alte cuvinte, atât o *știință particulară*, cu obiect de studiu propriu, cât și o *metodă* generală pentru toate celelalte științe.

Astfel, logica este, pentru Abélard, dialectică, fie în *sens restrâns* (cel care se referă la dialectica în calitate de instrument pentru elaborarea argumentelor probabile, instrument al retorului sau oratorului), fie în *sens larg* (stoic), pentru care dialectica înseamnă *logică*, adică o *știință*. În acest sens larg, logica se ocupă cu construirea argumentelor (*de ratione argumentorum compenenda*), putând fi definită ca *știință a discursului* (*ratio disserendi*). Sarcina sa este aceea de a stabili adevărul și falsitatea într-un discurs (atât în sensul de *construcție*, de descoperire a argumentelor, cât și în cel de *confirmare* a lor, de *identificare* a valorii de adevăr).

Valoarea de adevăr a unui argument depinde de două lucruri: *dispoziția termenilor* și *natura lucrurilor*. Pentru aceasta, logica are în vedere numele, propozițiile, descoperirea argumentelor și, în final, confirmarea lor.

12.3. Problema universalilor: critica realismului.

Deși celebritatea lui Abélard datorează mult implicării sale în marea dispută asupra universalilor, nu este ușor de precizat care a fost poziția sa, în definitiv. Modul său de participare la această discuție este unul polemic, argumentele pe care le-a formulat fiind în primul rând menite a *respinge* pozițiile altora, mai degrabă decât a le întregi pe ale sale. Se poate spune, cu siguranță, că Abélard s-a opus în egală măsură nominalismului lui Roscelin și realismului lui Guillaume din Champeaux.

În *Logica ingredientibus* Abélard comentează celebrul text porfirian în care acesta formulează problema universalilor (în traducerea latinească și comentariul lui Boethius), menționând cele trei întrebări puse de Porfir și adăugând o a patra, ce avea să ajungă la fel de celebră: „*Ar mai avea sens numele universale dacă ar dispărea toți individualii?*” (de exemplu, ar mai exista numele „trandafir” dacă toți trandafirii ar dispărea?)¹⁷⁵. Prima întrebare a

¹⁷⁵ Abélard formulează de fapt mai multe întrebări suplimentare față de cele trei ale lui Porfir: 1) În acord cu ce există o asemănare între lucruri?; 2) au genurile și speciile ca atare în mod necesar un corespondent pe care să-l numească? Față de aceasta din urmă, întrebarea privitoare la dispariția individualilor reprezintă o particularizare.

lui Porfir dă cheia tuturor celorlalte. Ceea ce face Abélard nu este de fapt expunerea unei poziții proprii, în mod direct. Opțiunea sa se configurează în urma *respingerii* unor poziții pe care le expune și analizează succesiv.

12.3.1. *Universaliile ca esențe comune nu au realitate.*

În primul rând, Abélard demonstrează că universaliile *nu sunt lucruri* (*res*). Pentru a demonstra aceasta, el utilizează definiția universalului dată de Aristotel în *Despre interpretare* (17a, 37–40): un universal este ceea ce, prin natură, poate fi predicat despre mai mulți, în sensul că există mai mulți individuali în fiecare specie (fără a exclude posibilitatea existenței unor specii cu un singur individ). Particularul este înțeles după Porfir: ceea ce se poate predica despre un singur subiect (Aristotel spusese doar că individualul *nu este* predicabil despre mai mulți).

Astfel, Abélard își propune să respingă, pentru început, ceea ce el numește „teoria veche a universalilor” (*antiquam de universalibus sententiam*), adică poziția realistă a lui Boethius (de fapt, a lui Guilelmus din Champeaux), conform căreia trebuie admis că toți indivizii unei specii au în comun *esența* speciei respective („toți oamenii au în comun esența de om”), dar diferă prin multiplicitatea *accidentelor*. Astfel, Socrate este diferit de Platon numai prin înălțime, formă, culoare, etc (totalitatea accidentelor și combinațiilor lor). Dacă aceste accidente ar fi îndepărtate, nu ar mai exista nici o diferență între indivizi deoarece diversitatea lor ar fi înlăturată odată cu ele. Una și aceeași substanță, să zicem *umanitatea*, se află și în Socrate și în Platon, diferențele fiind date de către accidente.

Abélard aduce patru obiecții acestei teorii. În primul rând, dacă indivizii au în comun, la modul esențial, *specia* lor, înseamnă că speciile, la rândul lor, au în comun *genul* din care fac parte. La noțiunea de „ființă însuflețită” participă deci, alături de oameni, toate animalele, cum ar fi „Brunellus-asinul” (exemplul favorit al lui Abélard). Prin urmare între Socrate, Platon și Brunellus există ceva comun: „animalitatea” (faptul că sunt viețuitoare). Umanitatea este *esența* pentru Socrate și Platon deopotrivă, dar, la un alt nivel, *animalitatea* devine esență pentru Socrate, Platon și Brunellus asinul. În acest fel, mai multe specii, cum ar fi „Om” și „Asin”, au în comun faptul de a fi *animale* (ca gen al ambelor).

În cadrul aceluiași gen, speciile se diferențiază deci prin trăsături contradictorii, cum sunt „rațional” și „irational”. Ceea ce înseamnă a spune

că același universal, „animal“ (care există în întregime atât în specia „om“ cât și în specia „asin“), este în același timp și rațional și irațional. Ca om, animalul este rațional dar, ca asin, el este irațional. Unul și același *lucru* (căci universaliiile sunt lucruri, în această ipoteză) este și nu este, în același timp, identic cu el însuși, deoarece are caracteristici contrarii. Or, conform definiției contrarietății, contrariile nu pot exista în același lucru în același timp. Nici un lucru nu poate fi totodată alb și negru, rațional și irațional. Or, dacă Guilelmus susține poziția sa drept una realistă, ar însemna că există lucruri, ca *animalitatea*, în care se regăsesc contrarii: raționalul și iraționalul. În genul „animal“ intră și Socrate și Brunellus, primul fiind rațional iar al doilea irațional¹⁷⁶.

A doua obiecție atacă tocmai principiul diferențierii prin accidente și spune că, la nivelul cel mai elementar, *însușirile* sunt în număr de zece: substanța, calitatea, cantitatea și așa mai departe, conform listei aristote-

¹⁷⁶ Mai mult, ne putem imagina și alte consecințe ale obiecției lui Abélard. Dacă „umanitatea“ se găsește în același timp, identică în toți oamenii, aceștia nedeosebindu-se decât prin accidente, care sunt indiferente, înseamnă că unul și același om poate avea accidente incompatibile între ele, fără ca „umanitatea“ lui să fie alterată. Astfel, nu numai că Socrate poate fi alb și negru în același timp (accidente de *calitate*), dar el se poate afla în același timp la Atena și la Roma (accidente de *loc*). Obținem astfel o contradicție în natură, ceea ce ne obligă să renunțăm la a acorda realitate actuală universaliiilor. Cu toate acestea, obiecția lui Abélard pare a fi una lipsită de înțelegere față de terminologia clasică la care se referă. Termenii de materie, esență, accident, ajung la Abélard prin intermediul traducerii lui Boethius, pe care, din diverse motive, Abélard pare să o interpreteze deficitar. O simplă revenire la sensul exact al termenilor, cu precizările de rigoare, ar face respingerea formulată de Abélard fără obiect. De exemplu, obiecția cum că, dacă universaliiile sunt reale, atunci, întrunirea unor caracteristici contrare (ca „rațional“ și „non-rațional“) este nelegitimă, nu se susține deoarece accepțiunea clasică a teoriei universaliiilor nu admite o realitate *sensibilă* a universaliiilor. Un lucru sensibil nu poate avea două caracteristici contrare deoarece nu poate face parte din două specii concomitent. Genul, însă, poate include astfel de caracteristici, tocmai pe baza lor având loc *diviziunea genului*. Abélard tratează realitatea substanțelor, a genurilor și speciilor în mod nediferențiat și confuz, considerând că toate caracteristicile speciilor unui gen sunt conținute și de către indivizii unei *singure specii*.

O altă obiecție a lui Abélard denotă o confuzie și mai mare (dacă nu este cumva o speculație de tip sofistic intenționată), anume, atribuirea diferenței specifice *genului*. Astfel, el spune că definiția prin gen proxim și diferență specifică implică apelul la un termen (diferența specifică) care se referă și la gen. De exemplu, sintagma „animal rațional“ conține termenul „rațional“, care nu înseamnă altceva decât „animal care are facultatea de a fi rațional“, adică tot „animal rațional“. Sintagma inițială („animal rațional“) s-ar putea explicita astfel: „animal *animal rațional*“, la infinit. Desigur, *Metafizica* lui Aristotel (unde se face precizarea că diferența specifică nu caracterizează genul) nu se tradusese încă în latină, deci Abélard nu o cunoștea. Eroarea este, una peste alta, semnificativă.

lice a categoriilor. Chiar dacă „combinarea“ sensibilă a acestor însușiri diferențiază indivizii, totuși ele sunt reductibile la cele zece „generalissime“ care rămân nemultiplicate. În esența ei, cantitatea este una și aceeași, calitatea la fel etc. Dacă, deci, Socrate și Platon posedă realități semnificate prin fiecare din cele zece predicamente, realitățile în sine fiind aceleași, înseamnă că toate formele unuia sunt aceleași cu formele celui alt. Prin urmare Socrate nu diferă de Platon nici prin categoria cantității, nici prin cea a calității, nici prin celelalte categorii, deoarece formele în sine nu sunt diferite una de alta, cum nu sunt nici substanțele cărora le sunt atașate¹⁷⁷. Astfel, în profunzimea lor, indivizii nu diferă între ei, ceea ce înseamnă că nu există principiu de individualizare.

A treia obiecție încearcă să atace principiul multiplicării pornind de la definiția universalului. Dacă înțelegem universalul ca fiind *unic* și totuși „comun pentru mai mulți“, dacă ținem seama că multiplul nu se numește „multiplu“ pe baza universalului ci pe baza accidentelor din el, atunci, prin aceeași operație, am putea să numim „comun pentru mai mulți“ și pe Socrate, întrucât și el, precum universalul, este *unic* dar are o multitudine de accidente. Astfel, criteriul multiplicării *unicității* prin accidente ar putea fi aplicat la fel de bine și în cazul universalului și în cazul individualului, ceea ce anulează diferența între ele¹⁷⁸.

În fine, a patra obiecție atacă însăși relevanța ontologică a principiului individuației prin accidente. Dacă indivizii datorează accidentelor existența lor, înseamnă că accidentele ar trebui considerate *anterioare* indivizilor prin natură și, la fel, *diferențele* anterioare speciilor. În acest sens, accidentele trebuie să fie *independente* de substanțele individuale, ceea ce este absurd.

Așadar, din toate acestea reiese, spune Abélard, că teoria conform căreia „o esență absolut unică rezidă în același timp în lucruri este complet lipsită de rațiune“. Toate aceste respingeri formulate de Abélard sunt problematice cel puțin din perspectiva fidelității față de sensul originar al unor termeni utilizați. Se pare, însă, că departe de a miza pe corectitudine, scopul lui Abélard a fost acela de a ataca cu orice preț pretenția de realism a lui Guilelmus.

¹⁷⁷ Abélard, *Logica ingredientibus*, (ed. B. Geyer, pp. 9–20), apud. J. Jolivet, *Op. cit.*, p. 129.

¹⁷⁸ Abélard forțează aici un sofism de limbaj conform căruia ceea ce se enunță despre universal poate fi enunțat și despre individual. El vrea să spună că, așa cum determinațiile *multiplă* specia, tot astfel ele *multiplă* și individualul, lăsând la o parte faptul că diferența dintre specie și individual constă tocmai în faptul că determinațiile au fost *deja* aplicate la specie pentru a se obține individualul.

12.3.2. Universaliiile ca „indifferentiae“ nu au sens.

O altă posibilitate de a afirma realitatea universaliiilor este aceea care admite că individualii nu se deosebesc numai prin accidente lor, ci chiar prin *esență*. În acest fel, indivizii sunt separați la modul esențial, ei nu se aseamănă, practic, prin nimic, nici prin materie, nici prin formă. Indivizii împărtășesc, fiecare, propria sa umanitate, după cum, trecând la următorul nivel, propria raționalitate, apoi propria „animalitate“. Cu alte cuvinte, ceea ce se numește „universal“ aparține individului într-un mod absolut distinct. De această dată Abélard nu ar mai avea ce combate, dacă unii din cei care susțineau acest punct de vedere nu ar fi încercat totuși să găsească un „înlocuitor“ pentru esența comună; ei sunt în continuare realiști. Dacă esența nu este universală, cum este posibilă totuși asemănarea între indivizii speciei? Trebuie să existe un temei al aspectelor comune (chiar de natură sensibilă, deci ca dat empiric) chiar dacă acesta nu va fi de natura vreunei esențe.

Abélard descrie trei răspunsuri la această întrebare, echivalente cu tot atâtea teorii adverse pe care la va respinge. Primul răspuns aparține tot lui Guilelmus din Champeaux: indivizii nu sunt similari prin esență (aceasta fiind *unică* pentru fiecare dintre ei) ci prin *indiferență*. Indivizii esențial diferiți între ei („umanitatea“ lui Socrate este alta decât „umanitatea“ lui Platon) sunt totuși asemănători prin „absența de diferență“, adică pur și simplu prin *lipsa* de diferențiere. Aceasta este de fapt a doua poziție pe care și-o asumase Guilelmus din Champeaux în urma respingerii celei dintâi de către Abélard. Semnificația termenului de „indiferență“ este destul de obscură, părând a fi o invenție terminologică arbitrară sau o preluare inadecvată din Boethius¹⁷⁹. Abélard o respinge destul de simplu, spunând că *a nu fi diferit* este totuna cu *a se potrivi cu* sau *a fi similar*, ceea ce readuce în discuție dificultățile respinse anterior.

¹⁷⁹Termenul „indiferență“ provine de fapt de la Boethius (*Despre Unitatea Sfintei treimi...*, cap. I), care îl utilizase pentru a caracteriza unitatea persoanelor Treimii, spunând că cele trei Persoane nu sunt identice, dar sunt *indiferente*, adică nu există nici o diferență între ele. Sensul este cel de „non-multiplu“. Cu alte cuvinte, poziția pe care o înfățișează aici Guilelmus încearcă să trateze genurile și speciile ca pe persoanele Sfintei Treimi: diferite dar «indiferente». Neclaritatea este majoră, deoarece la Boethius această „indiferență“ însemna lipsă de „gen, specie și număr“, adică tocmai absența universaliiilor (vrând să sugereze că persoanele Sfintei Treimi nu reprezintă specificări ale unui gen). Guilelmus, deci, probabil fără să știe, fie tratează universaliiile ca pe non-universalii, fie asimilează indivizii cu Creatorul. O altă interpretare, cu grad mai mare de inteligibilitate, ar fi cea conform căreia *indiferența* ar însemna ceva similar cu *indiscernabilitatea* (pe care o va respinge Leibniz prin principiul identității indiscernabililor).

12.3.3. Colecțiile nu sunt universalii.

A doua soluție la problema asemănării în ciuda caracterului individual al speciei postulează că universalul este o *colecție* de lucruri: toți oamenii sunt esențial unici dar, considerați împreună, alcătuiesc *colecția* numită *umanitate*, apoi toate animalele considerate împreună alcătuiesc *colecția* numită *animalitate*, etc. Sensul acestui termen, de asemenea neclar la prima vedere, este lămurit prin precizarea lui Abélard că „Boethius pare să le dea dreptate” acestor oponenti ai lui atunci când spune: „prin *specie* nu trebuie înțeles decât gândul «colectat» [„compus”] plecând de la o asemănare substanțială între indivizi; prin *gen*, de asemenea, gândul «colectat» [„compus”] plecând de la asemănarea speciilor”¹⁸⁰.

Această a doua variantă pare să aparțină lui Joscelin de Soissons, după mărturia lui Ioan de Salisbury. Sintetic, ea spune că universalul este o „colecție” a tuturor individualilor. Obiecțiile construite de Abélard arată că nici unul din sensurile termenului „colecție” nu este aplicabil universalului. Iată argumentele sale:

1. Dacă universalul este „colecție” și știm că un universal trebuie să fie predicabil despre fiecare individ al speciei, ar trebui ca orice „colecție” să fie predicabilă despre indivizi. Or, este vădit că nu putem predica „colecția” despre indivizi (de exemplu: „Socrate este toți oamenii”). Prin urmare universalul nu poate fi înțeles drept „colecție”.

2. Dacă „colecția” este o alcătuire a tuturor indivizilor de aceeași specie, înseamnă că ea are *părți* fără de care colecția ca atare nu ar mai exista. Acest lucru contrazice însă statutul universalilor, care nu au „părți” ci sunt predicabile în mod neîmpărțit¹⁸¹. Oricum, chiar dacă am accepta

¹⁸⁰ Citatul lui Abélard este din *Al doilea comentariu la Isagoga lui Porfir* de Boethius: „*Nihilque aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis: cum in universalibus, fit intelligibilis* [Col. 0085C]” (apud. ediția Migne). Abélard citează pe Boethius ca autoritate ce ar „îndreptăți” poziția pe care tocmai vrea să o critice. Totuși, sensul dat de Boethius aici acestui termen este unul realist-gnoseologic, conform căruia speciile sunt cunoscute ca inteligibile dar percepute ca sensibile. Doctrina pe care vrea să o critice Abélard aici, cea a lui Joscelin din Soissons, pare însă a accepta *colecția* ca realitate obiectivă, a posteriori (de tipul grupurilor, popoarelor etc). Dacă totuși ar fi citat întregul pasaj, Abélard ar fi obținut răspunsul lui Boethius, extrem de convenabil pentru respingerea realiștilor dar incomod pentru afirmarea nominalismului său. Astfel încât nu este exclusă ipoteza că Abélard ocultează soluția lui Boethius tocmai pentru a-și putea construi propria sa respingere.

¹⁸¹ În acest punct Abélard face aluzie la un alt pasaj din Boethius, *Al doilea comentariu la Isagoga lui Porfir*, 83c-d (Migne — v. supra), unde se vorbește despre felurile în care

universalul ca o totalitate de părți, atunci și Socrate (un individual oarecare) poate fi înțeles ca totalitate a părților sale. Deci Socrate este un universal, ceea ce anulează însăși distincția dintre universal și particular. Deci universalul nu poate fi o „colecție“.

3. Dacă universalul este o colecție, atunci *omul* nu ar fi o *infima species*, așa cum se știe că este, ci ar mai exista și *sub-specii* ale omului, construite arbitrar (de exemplu popoare, armate, elevi, etc). Prin urmare această definiție a universalului nu ar distinge între speciile naturale și *mulțimile* concepute artificial. Deci universalul nu poate fi o colecție.

4. Înțelegând universalul ca o colecție, el ar depinde în mod extensional de numărul, respectiv prezența sau absența indivizilor pe care-i reunește. Astfel, ori de câte ori o substanță individuală ar dispărea, conceptul general de *substanță* ar fi altul (diferit de cel inițial), deoarece colecția este pur și simplu *alta*. În timp, prin dispariția și apariția unor substanțe individuale, am avea *mai multe* concepte de *substanță*, toate diferite între ele. Am ajunge astfel la o „colecție de colecții“, o noțiune de maximă generalitate („substanță“) care ar include alte noțiuni de „substanță“, la rândul lor de maximă generalitate (întrucât includ *toți* indivizii la un moment dat). Ceea ce este o încălcare a ierarhiei genurilor. Deci universalul nu poate fi „colecție“.

5. Din alt punct de vedere, orice universal este prin natură *anterior* indivizilor. Or, colecția nu are sens decât ca alcătuire *din* indivizi, ceea ce înseamnă că indivizii sunt anteriori colecției. Acest lucru contrazice natura universalului, prin urmare universalul nu poate fi o colecție.

6. În fine, conform ierarhiei genurilor și speciilor, ar trebui ca orice individ să facă parte în egală măsură atât din specia sa cât și din genul său. De exemplu, Socrate este om sau „animal rațional“ dar, în aceeași măsură, este și „animal“ (în sensul că face parte din *acele* animale care sunt raționale). Dar dacă înțelegem universaliiile ca și colecții, este imposibil să concepem vreo identitate sau subordonare a colecției oamenilor față de colecția animalelor. Este deci absurd să concepem universalul ca și colecție.

universalul poate fi „comun“ mai multora: *pe părți*, în *timp* respectiv *simultan*. La Boethius nici una din aceste sensuri nu se aplică universalului deoarece este nevoie în plus de un raport de *întemeiere substanțială*. Abélard îl interpretează din nou pe Boethius pur dialectic, fără a ține cont de partea „realistă“ a gândirii sale. Este o strategie de discurs des întâlnită în textele medievale, aceea de a ataca un adversar subminându-i (în cazul acesta chiar prin deformare) sursele sau utilizându-le parțial. Va proceda similar și Toma de Aquino în disputele sale cu averroïștii latini, raportându-se parțial sau bivalent la textele lui Averroes.

12.3.4. *Universaliile ca esențe individuale sunt contradictorii.*

Argumentele aduse de Abélard împotriva înțelegerii universalului ca și colecție conduc inevitabil la cea de a treia variantă de realism, cea care evită problema „asemănării” între indivizi și în care genurile și speciile nu sunt comune ci egale numeric cu indivizii. În această variantă, „specie” înseamnă de fiecare dată un singur individ, în măsura în care acesta deține de exemplu *umanitate*. Individul Socrate este în același timp individual, specie și gen: el este individual *în măsura în care* este Socrate, este specie *în măsura în care* este om („animal rațional”) și este gen *în măsura în care* este animal. În acest sens, un individ deține mai multe universalii, care îl diferențiază față de el însuși. De exemplu, Socrate, în măsura în care este om, este diferit de sine însuși ca *Socrate*.

Această variantă pare derivată direct din cea de a șasea obiecție adusă de Abélard teoriei colecțiilor, cu nuanța că aici nu se mai încearcă respectarea ierarhiei universalilor. Ceea ce face ca Socrate să fie, respectiv, „Socrate”, „om” și „animal”, este unul și același „lucru”: *animalitatea* sa, o animalitate rațională cu determinațiile individuale ale lui Socrate (combinația de accidente suprapuse). Diferitele grade de generalitate la care putem construi enunțuri despre Socrate provin din *nivelul* la care dorim să-l caracterizăm. Totul depinde de nivelul la care ne referim, *lucrul* fiind însă unul și același. Este, se pare, poziția susținută de alți doi contemporani ai lui Abélard: Walter de Mortagne și Bernard din Chartres, la care va adera, însă, și Guilelmus din Champeaux.

1. Primul argument împotriva teoriei universalilor ca esențe individuale este că universalul, redus la individual, nu mai poate fi „predicat despre mai mulți”, ceea ce contrazice tocmai definiția lui Aristotel; „omul”, *în măsura în care* este Socrate, nu poate fi predicat *decât* despre Socrate. Invers, același Socrate, *în măsura în care* este om, poate fi predicat despre „mai mulți”, căci la acest nivel Socrate este identic cu *umanitatea* sa. Astfel, individualii și universalele devin inter-predicabile, ceea ce anulează distincția dintre ele. Deci universalul ca esență individuală este contradictoriu.

2. Mai departe, dacă Socrate este un individual, o specie și un gen în același timp, atunci orice universal este un individual și viceversa. Aceasta înseamnă că individualul și universalul sunt identice și nu se mai justifică distincția între ele. Realismul se autosubminează.

12.4. „Cuvintele“ și „lucrurile“

Observăm că argumentele lui Abélard se bazează pe definiția predicativă a universalului, care spune că acesta poate fi predicat despre mai multe lucruri. Dacă, așa cum vor realiștii, universalul este un *lucru*, indiferent cum înțelegem aceasta, predicabilitatea unui *lucru* despre mai multe lucruri devine problematică. Abélard nu admite o realitate inteligibilă a universalului, una de tip platonician sau boethian, el fiind prin excelență un practicant al *dialecticii* care este principalul instrument de control al gândirii și singura *metodă* acceptabilă, constând în acceptarea provizorie a unei teze și a o combate prin ducerea ei la consecințe absurde. Din acest motiv nu găsim la Abélard încercări de a demonstra direct că nu există realități inteligibile. Îi este suficient să demonstreze caracterul autocontradictoriu al realismului, conform principiului că dacă o teorie poate duce la propoziții absurde sau la contradicții, teoria nu se susține. Cu ajutorul legilor logice, considerate absolute, Abélard ajunge la concluzia că „nici un lucru, nici un ansamblu de lucruri, nu poate fi predicat despre o pluralitate de subiecte luate unul câte unul, ceea ce înseamnă că proprietatea principală a universalului nu se regăsește în *lucruri*. Universalul trebuie deci să fie de altă natură decât lucrurile. Din moment ce universalitatea nu poate fi înțeleasă ca lucru, ea aparține *termenilor*. Nu este altceva decât funcția logică a unor cuvinte¹⁸².

Este important să înțelegem argumentele lui Abélard ținând cont de faptul că ele sunt conduse de două principii fundamentale: o concepție despre natura *lucrurilor*, respectiv una privind natura *predicativului*¹⁸³. Acestea două sunt limitele dar și punctele de sprijin ale criticii sale.

Primul principiu presupune o teorie despre ceea ce înseamnă un *lucru*. Conform naturii, un lucru se caracterizează prin identitate de sine și o separație absolută față de orice altceva care nu este *același* cu lucrul respectiv: ceea ce este în sine nu poate fi în nici un fel în altceva sau în

¹⁸² Scopul pe care și-l propune Abelard este cel de a critica poziția lui Guilelmus, fostul lui profesor, Master la Școala catedrală din Paris și apoi la Școala Sf. Victor, lângă Paris. Guilelmus susținuse o poziție realistă pe care Abelard o va ataca din punct de vedere metafizic, dovedind că este de nesusținut. Guilelmus își va modifica poziția, dar Abelard îl va ataca încă o dată, spunând că de data aceasta poziția sa este coerentă dar nu și *realistă*, cum credea Guilelmus. În final acesta va renunțe la problema ca atare și va pierde orice atenție din partea studenților săi.

¹⁸³ Cf. Jean Jolivet, *Op. cit.*, pp. 55–58.

relație cu altceva. O „fizică“ abélardiană nu ar admite nici o comuniune de materie sau de formă între lucruri; ele sunt complet autonome, izolate, iar în acest sens ceea ce realiștii numesc universalii nu îndeplinesc nici o funcție în afara celei nominale.

Al doilea principiu conducător al lui Abélard este teoria despre cuvinte și mai ales sensul în care el acceptă noțiunea de *predicat*. Prin „a fi predicat“ nu putem înțelege altceva decât capacitatea unui termen de a fi unit cu un subiect în conformitate cu adevărul, prin intermediul verbului *a fi* enunțat la timpul prezent. Este limpede că, în acord cu această definiție, nici un lucru real nu poate fi predicat, decât cuvintele. Problema universalilor este discutată *numai* în interiorul cadrului stabilit de cele două principii, adică în sfera artei limbajului.

În afara cuvintelor și a lucrurilor, nu există alte realități compatibile cu dialectica, ceea ce înseamnă că pentru un dialectician orice realitate este fie lucru individual, fie termen. Universalile sunt termeni, iar termenii universali nu reprezintă altceva decât cuvinte inventate pentru a servi predicării despre mai multe subiecte deodată. Problema universalilor este o problemă dialectică și nici nu există o altă alegere din momentul în care realismul a fost respins.

În spiritul nominalismului lui Abélard, fizica și dialectica sunt două științe complementare: prima are ca obiect lucrurile, iar ca obligație, aceea de a arăta că nici un lucru nu poate fi predicat. A doua, dialectica, se ocupă de predicare. Iar din moment ce, fiind termeni, universalile nu au *realitate*, însăși „problema“ universalilor este de fapt o non-problemă. În acest sens nici nu se mai poate spune că Abélard adoptă o *poziție* în problema universalilor: el mai degrabă o desființează. Din acest motiv Jean Jolivet este de părere că Abélard este impropriu numit „nominalist“; el este, simplu, un anti-realist¹⁸⁴.

12.4.1. „Vox“ și „sermo“.

Cu aceasta însă problema nu s-a rezolvat. Critica realismului este pentru Abélard doar un pas inițial care trebuie urmat de o construcție pozitivă. Spunând că universalile sunt cuvinte, el nu a făcut decât să migreze problema dinspre ontologie spre dialectică. Abia acum urmează cu adevărat soluția la întrebarea despre universalii. Este adevărat, o soluție la o *altă* problemă decât cea a realiștilor: pentru ei întrebarea era: *ce fel* de

¹⁸⁴ Jean Jolivet, *Op. cit.*, p. 57.

realitate au universalile? Pentru dialectician, întrebarea devine una despre termeni și enunțuri: cum pot cuvintele să numească și cum pot predicatele să *corespundă* stării lucrurilor? Această întrebare sugerează faptul că universalile nu sunt „cuvinte” într-un sens pur sintactic sau fonetic, nu sunt „simple cuvinte” (*flatus vocis*, cum spusese Roscelin), ci *sermones*, adică „enunțări cu sens”. Opoziția *vox-sermo* este o distincție semantică cu ajutorul căreia Abélard încearcă să stabilească faptul că termenii au două dimensiuni distincte: un „suport” fonetic, sunetul natural (deci un fapt fizic, un „lucru”), respectiv *sensul* sau înțelesul. Raportul dintre *vox* și *sermo* este analog celui dintre materie și formă. „Materia” sau sunetul natural (*vox*) este un dat corporal căruia omul îi instituie un sens (*sermo*). Ele sunt prin urmare diferite prin *origine*, primul fiind natural iar al doilea artificial: „materia” provine de la Dumnezeu iar „forma” de la om.

Sunetul este un eveniment întotdeauna particular (o „noutate absolută”, fiind un lucru) și, precum lucrurile, nu poate fi universal în nici un fel. Dovada este simplă: oricine poate emite sunete fără înțeles, chiar și animalele¹⁸⁵. *Sensul* este legat substanțial de sunet dar are statutul unei efigii, distincte de materia sa; o „efigie” impusă convențional, ceea ce înseamnă că limbajul este un artefact. În consecință, a semnifica înseamnă a face să apară o idee în spiritul auditorului.

12.5. Universalile nu sunt simple cuvinte, ci denumirile unor „stări”.

În sensul distincției anterioare, universalile nu sunt *voces*, ci *sermones*. Dar care este temeiul acestui sens? Dacă „a predica” înseamnă a lega un predicat de un subiect *în acord cu adevărul*, înseamnă că nu orice predicție corectă este și adevărată. Cu ce se deosebește o propoziție corectă gramatical de una *adevărată*? Care este diferența între propoziția „Omul este piatră” și propoziția „Omul este animal”, ambele corecte gramatical dar numai a doua fiind adevărată? Cu alte cuvinte: care este cauza comună, principiul numelor universale?

Prin urmare problema lui Abélard este: „la ce ne determină universalile să ne *gândim* atunci când le folosim?” Nu la entități universale, căci ele nu

¹⁸⁵ Cu aceasta Abélard încearcă să urmeze teoria lui Aristotel despre limbajul convențional.

există. Dar nici la lucruri individuale, căci atunci când auzim cuvântul „om“ nu ne apare în minte nici un om particular, cum ar fi „Socrate“. Cu atât mai puțin ne gândim la *toți* oamenii, căci aceasta ar însemna să-i *cunoaștem* pe toți.

Opțiunea sa este că această corectitudine a enunțării este validată de către *lucrurile însele*. Dacă universalile nu există în afara lucrurilor (nu sunt „separate“), înseamnă că temeiul universalilor este chiar în lucrurile particulare. În ce fel?

Dacă un universal se poate atribui sau nu unui anumit lucru, aceasta depinde de *modul propriu de a fi al fiecărui lucru în parte*, sau, în termenul lui Abélard, de „starea“ (*status*) lucrului respectiv¹⁸⁶. „Potrivirea“ mai multor indivizi sub un singur termen general se petrece datorită faptului că acei indivizi se află în aceeași *stare*, de exemplu *starea de om (in statu hominis)*. Nu este vorba despre o „esență“ ci despre faptul simplu că indivizii se află într-o anumită „stare“, mai mulți în același timp.

„Numim starea de om *faptul de a fi om, care nu este un lucru și care este cauza comună ce permite atribuirea numelui „om“ tuturor, luați unul câte unul, în măsura în care ei sunt în acord unul cu altul*“¹⁸⁷.

Pentru a obține universalile nu trebuie decât să adunăm asemănarea tuturor ființelor care se află în aceeași stare și să-i dăm un nume. Felul în care operăm această „adunare“ este unul simplu: imaginea noastră mentală despre un anumit lucru este de două feluri: cea dată organelor de simț, o imagine vie și detaliată, respectiv cea dată de memorie sau imaginație, o imagine vagă și confuză¹⁸⁸. Atunci când numesc cu un termen general mai multe lucruri, termenul nu conține nimic din vivacitatea și detaliul imaginilor directe, senzoriale, ci conține numai acele elemente din memorie, confuze, dar care sunt *comune* lucrurilor individuale. Ele sunt mai puține, ce-i drept, dar sunt exact acele elemente care ne permit atribuirea unui nume comun. Universalul nu este deci altceva decât un nume dat acestei imagini confuze, comună mai multor lucruri. Ea este „starea“ lor.

¹⁸⁶ Se poate interpreta termenul de „status“ al lui Abélard ca o simplă înlocuire a „nediferențierii“ lui Guilelmus. E drept, *status* este ceva mai inteligibil. Oricum, Ockham va spune, pe acest temei, că și Abélard este realist (Cf. E. Gilson, *Op. Cit.*, p. 272).

¹⁸⁷ Abélard, *Logica ingredientibus*, propoziția 92 în ediția P.V.Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis, Cambridge, 1994, p.42.

¹⁸⁸ Această distincție între imagini sau reprezentări „vii“, respectiv „vagi“ sau „confuze“, va reveni în terminologia modernă, atât în raționalism (de exemplu la Descartes) cât și în empirism (la Locke).

Această „stare“ nu este același lucru cu Ideea platoniciană, divină și unică. Este o generalizare specifică minții umane, care nu poate ajunge la Ideile lui Dumnezeu tocmai datorită piedicii pe care i-o pun accidentele sensibile, detaliile din lucruri. Intellectul nostru nu poate face abstracție totală de aceste accidente, el poate ajunge doar la aceste „stări“, care nu sunt nicidecum idei ci, în fond, tot *imagini*. Sunt imagini *vagi* sau confuze (*res ficta*), generalizabile, dar nicidecum idei. Mai mult, oricât am vrea, aceste imagini nu sunt reale și nici nu descriu fidel lumea lucrurilor. Statutul lor este unul intențional sau fictiv deoarece intelectul nostru își reprezintă lumea conform lor, deși, propriu-vorbind, această reprezentare este inadecvată.

Idei propriu-zise despre lume nu poate avea decât Creatorul ei. Omul, nefiind creator, nu are acces la aceste idei. Totuși, în măsura în care omul creează *artefacte*, el are idei despre acestea (o armă, o casă etc). Nu, însă, despre lucrurile create de Dumnezeu.

Consecințele epistemologice ale acestei poziții sunt semnificative. Omul nu poate înțelege adecvat decât lucrurile particulare, generalul nefiind decât de natura *opinie*. Ceea ce simțurile nu ating, omul nu poate *cunoaște*. Prin urmare, universalile nu reprezintă o cunoaștere, tot așa cum imaginea pe care ne-o formăm despre un lucru pe care nu l-am văzut niciodată este întotdeauna deformată. Distincția aceasta reprezintă *răsturnarea totală* a teoriei platonice a cunoașterii. Pentru Abélard, universalul este întotdeauna simplă opinie, în vreme ce particularul este obiectul *cunoașterii* adecvate. E drept, nu neapărat al cunoașterii *autentice*, dar, cel puțin, al celei *posibile* între limitele naturii umane.

Avem astfel o distincție între o cunoaștere adecvată și *reală*, a lucrurilor particulare (altfel spus o *numire* a ceea ce este accesibil simțurilor) și o cunoaștere confuză, inadecvată, dar comună tuturor indivizilor, al cărei obiect este numai imaginat, deci fictiv (adică o reprezentare inexactă a ceea ce se găsește numai în Dumnezeu).

În primul caz, Abélard spune că termenii *numesc* (adică trimit înspre obiecte percepute), iar în al doilea caz termenii *semnifică*. Epistemologic vorbind, numirea este întotdeauna adecvată, în timp ce semnificarea este falsă.

În acord cu aceste distincții, răspunsul la cele patru întrebări inițiale (cele trei ale lui Porfir plus cea a lui Abélard), este formulat în termeni de *numire* respectiv *semnificare*.

(1) Întrebarea „dacă universalii au existență reală sau numai mentală” este reformulată, astfel încât răspunsul este: ca semnificații, ele sunt numai în intelect (stări reprezentate), dar ca nume, ele numesc ființe particulare *reale*.

(2) Dacă universalii sunt corporale sau incorporale: ca nume, ele stau pentru lucruri corporale (particulare), deși, propriu-vorbind, ele semnifică doar ficțiuni sau obiecte intenționale.

(3) Dacă universalii există în lucrurile sensibile sau în afara lor: iarăși, în calitate de nume, universalii semnifică ceva aflat în lucrurile sensibile (de exemplu „umanitatea”); strict vorbind, ceea ce semnifică ele este numai în mintea noastră, adică în afara lucrurilor sensibile.

(4) Dacă ar mai exista universalii în absența indivizilor (întrebarea adăugată de Abélard): ca nume ce semnifică indivizi, ele ar înceta să mai existe întrucât ar înceta și existența acelor imagini vii din mintea noastră, deci și indivizii care să fie numiți; ar continua însă să existe *semnificațiile* ca atare, deoarece omul ar putea păstra acea imagine vagă și ar putea denumi în continuare „starea” din memorie, semnificația. De pildă, nimic nu ne-ar putea împiedica să spunem: „Trandafirul nu există”¹⁸⁹.

*
* *

Poziția lui Abélard legată de statutul universalilor nu este atât de simplu de fixat. Teoria sa despre *status* pare a fi în același timp nominalistă și realistă, explicată de Paul Vincent Spade¹⁹⁰ în două sensuri diferite.

Nominalismul lui Abélard este unul predicțional: ca predicate, universalii nu au nici o realitate, sunt simple nume date unor stări. Aceste stări, la rândul lor, nu sunt nici esențe (deci se evită realismul de tip platonice), nici indivizi (cu aceasta se evită anularea completă a problemei universalilor).

Dar universalii numesc, totuși, ceva trans-individual, *stările*, care, deși nu au caracter esențial, ca la Boethius, sunt totuși realități. Cu aceasta se evită — în mod formal — încălcarea definiției aristotelice a universalului („predicabil despre mai mulți”). Formal, deoarece Abélard nu admite o realitate esențială a universalilor ca stări, ci una relativă, depen-

¹⁸⁹ Această distincție a lui Abélard oferă o cheie esențială de interpretare pentru celebrul roman al lui Umberto Eco, *Numele trandafirului*.

¹⁹⁰ Paul Vincent Spade, *A Survey of Mediaeval Philosophy, Volume 1: Survey*, August 29, 1985, Copyright 1985 Paul Vincent Spade, All rights reserved, la url=<http://pvspade.com>, p. 250.

dentă de limitele cunoașterii umane¹⁹¹. Termenii universali formează o imagine mentală a lucrurilor generale, dar nu a *universalului* în sens aristotelic. Aristotelic vorbind, imaginea mentală dată de universal era una *metafizic adecvată*, căreia lucrurile particulare (aflate în stare de corupere și devenire) nu îi corespundeau decât *în potență*. Pentru Abélard, ea este o imagine *metafizic imposibilă*, căreia lucrurile particulare îi corespund *în act*: „realismul“ lui Abélard se aplică lumii pe care ne-o reprezentăm (non-esențială), în vreme ce realismul de tip aristotelic se aplica lumii esențiale.

12.6. Etica

În ultimii ani ai săi, Abélard a compus un voluminos comentariu la *Epistola către Romani* precum și cartea sa de morală intitulată „Etica sau cunoaște-te pe tine însuși“ (*Ethica seu liber dictus: Scito teipsum*). Preocupările în domeniul moralei erau mai vechi: în corespondența sa cu Heloise încercase să răspundă unor întrebări ridicate de aceasta și, nu în ultimul rând, întreaga sa viață, marcată de această relație, fusese în sine o sursă de asemenea probleme.

Titlul cărții fixează ca obiect principal autoexaminarea în vederea conștientizării surselor culpei, astfel încât principala problemă vizează răspunsul la întrebarea: „Ce este păcatul?“ O întrebare-simptom, am putea spune, pentru faptul că spiritualitatea europeană pare a redescoperi tema socratic-augustiniană a întemeierii interioare a moralei. „Multe din actele noastre par rele fără a fi astfel în realitate, deoarece nu sunt precedate de o intenție rea!“ — scrisese Papa Urban al II-lea, o exclamație sub semnul căreia se regăsește și cartea lui Abélard.

La începutul capitolului al treilea ne surprinde o frază al cărei substrat dialectic (nu trebuie să ignorăm nici în acest context etic că Abélard era un dialectician) este profund: „această consimțire o numim *la propriu* păcat, adică vina sufletului prin care acesta ne face pasibili de învinovățire“. Suntem îndreptințați că Abélard știa foarte bine, de la Porfir, ce înseamnă „propriu“¹⁹²: ceva

¹⁹¹ Abélard nu neagă realitatea esențială a stărilor. Ideile lui Dumnezeu sunt de fapt adevăratele *stări*, dar ele sunt inaccesibile omului. Stările reprezentate „în ordine umană“ sunt însă vagi, inadecvate.

¹⁹² Observația, extrem de fină, aparține lui Jean Jolivet (*op. cit.*, p. 99).

ce aparține unei singure specii, în totalitatea ei și întotdeauna. Cu alte cuvinte, păcatul este o înclinație *proprie* întregii specii umane, numai ei și fără limitare temporală. Intenția lui Abélard este prin urmare aceea de a defini păcatul în mod riguros: este altceva decât *viciul* și altceva decât *fapta rea*. Înțelegem astfel că păcatul nu aparține naturii și nici corporalității. El trebuie înțeles ca o *consimțire* față de ceva ce, fiind un propriu, *nu aparține* naturii sau esenței noastre.

Există prin urmare o deficiență proprie omului nu ca natură în sine ci ca *natură căzută*. Aceasta este o condiție dată, o precaritate cu care ne naștem ca indivizi și care se numește *viciu*. Față de ceea ce ar trebui să fie natura umană generică, individul conține o „viciere” sufletească (*animi vitium*), pe care poate alege să o perpetueze sau să o repare. Dacă alege să o perpetueze înseamnă că *cedează* în fața acestei precarități, adică își dă *consimțământul* față de ea, ceea ce este echivalent cu a *refuza* natura umană în sine. Acest refuz înseamnă a nega autenticitatea naturii umane originare, adică a ofensa pe Dumnezeu. Acesta este păcatul iar lui îi urmează, pe cale de consecință, *abținerea* de la a face ceea ce *ar trebui făcut* în acord cu natura originară, dacă nu ar fi existat refuzul.

Discuția are loc deci pe temeiul a trei termeni centrali: *viciu* (*animi vitium*), *păcat* (*peccatum*) și *făptuire rea* (*actio mala*). Viciul este precaritatea moștenită care dă *înclinația* sau *posibilitatea* de a ne împotrivi naturii noastre, păcatul este însăși *consimțirea* la această posibilitate, fiind echivalent cu „a nu face ceea ce credem că trebuie să facem pentru Creatorul nostru”. În acest sens, păcatul reprezintă o *non-făptuire*, o abținere de la ceea ce ar fi firesc să facem, deoarece păcatul nu are o *cauză* propriu-zisă, este non-substanțial („*nulla esse substantiam peccati*”). În consecință, făptuirea rea (actul exterior al păcatului ca și consimțire) reprezintă o „abținere” de la a face ceea ce trebuie făcut. Altfel spus, făptuirea rea nu este un păcat în sine, este numai *materia* păcatului; păcatul are loc înaintea făptuirii, în interior, sub forma consimțământului.

Înțeles astfel, ca non-făptuire sau abținere, păcatul nu este o *acțiune* ci o „pasivitate”, o cădere, o inerție. Este prin urmare evident că el nu reprezintă o *interacțiune* cu Dumnezeu. Dimpotrivă, a *inter-acționa* cu Dumnezeu ar trebui să însemne refuzul (activ) de a păcătui. Or, fiind vorba de o non-acțiune, nu putem spune că prin păcat aducem vreo *daună* lui Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care păcatul nu este o categorie juridică și deci relația omului cu Dumnezeu nu poate fi înțeleasă ca una

de drept (ea nu presupune *daune*). Păcatul este un *dispreț*: consimțind la viciu omul disprețuiește, prin refuz, pe Dumnezeu.

„Această consimțire o numim la propriu păcat, adică vina sufletului prin care acesta ne face pasibili de învinovățire, sau care este socotită răspunzătoare în fața lui Dumnezeu. Căci ce este oare această consimțire dacă nu disprețul față de Dumnezeu, o ofensă adusă Lui? Căci ofensa adusă lui Dumnezeu nu constă în vreo daună, ci în dispreț, deoarece El este puterea supremă pe care nici o daună n-o poate leza dar care pedepsește disprețul față de ea”.¹⁹³

Consecința este că acțiunile exterioare sunt, în sine, morale indiferente. Ceea ce le dă valoare morală este *intenția* și *consimțământul*. Dumnezeu nu privește asupra faptei ca atare ci asupra intenției, prin urmare nu pedepsește actul ci intenția. Un act comis din ignoranță sau prin forță nu poate fi rău, dacă nu este însoțit de consimțământ. Criteriul moralei este, în acest fel, propria noastră conștiință, deoarece păcatul înseamnă *consimțire*, nu *lucru*.

Este imposibil să nu remarcăm faptul că și în etică Abélard este consecvent cu principiul său ontologic: toate lucrurile sunt individuale. Ele nu au un sens universal iar numele care stau pentru mai multe lucruri reprezintă convenții mentale (intenții). Prin urmare faptele particulare nu pot fi considerate „păcate” în sine, deoarece nu există un temei universal al acțiunii. Fiecare act are în spate o intenție și un consimțământ, fără de care fapta („lucrul”) nu are valoare morală.

Pe de altă parte, este limpede că nutrirea intimă a dorinței în lipsa satisfacerii efective a poftelor nu ne absolvă de păcat. Tocmai pentru că păcatul nu este acțiunea în sine, nu înseamnă că abținerea de la acțiune ne-ar pune în afara păcatului căci, o dată cu nutrirea poftelor, sufletul nostru poate *consimți* la dezirabilitatea actului de satisfacere a ei. Virtutea (ca virtute sufletească) înseamnă *eliminarea dorinței*, lupta cu viciul. Păcatul este deci ceva strict interior, el nu poate fi nici sporit, nici scăzut prin cantitatea actelor. Una din propozițiile abélardiene condamnate la conciliul din Sens a fost aceea că cei care l-au crucificat pe Hristos nu au comis un păcat deoarece au acționat din ignoranță.

¹⁹¹ Abélard, *Etica*, cap. III. În limba română: Pierre Abélard, *Etica sau cartea intitulată Cunoaște-te pe tine însuși*, traducere și note de Dan Negrescu, Editura Paideia, București, 1993, p. 11.

13. SCOLASTICA CLASICĂ

Scolastica clasică sau propriu-zisă este perioada cea mai activă și de maximă fecunditate a filosofiei medievale. Acum încep să fie traduse în limba latină operele lui Aristotel (*Metafizica*, *Etica Nicomahică*, *Despre Suflul*) care fuseseră cunoscute mai întâi doar prin filieră arabă. Este perioada în care cultura arabă impregnează, prin comentatorii săi aristotelicieni (Avicenna, Averroes), gândirea și tendințele filosofiei scolastice occidentale.

Alături de instituțiile tradiționale, polemicile sunt dominate acum de cele două ordine rivale, *franciscanii* (de tradiție augustiniană) și *dominicanii* (aristotelicieni), la care se adaugă tabăra avveroistilor latini (adepti ai unui aristotelism arabizat laic, independent de biserica catolică). Disputele adâncite vor duce la crize majore, atât la nivel eclesial cât și universitar.

Reprezentanți: *Albert cel Mare* (Albertus Magnus, 1206–1280), *Sigerus din Brabant* (+1283), *Roger Bacon* (1215–1292), *Sf. Bonaventura* (1221–1274), *Toma d'Aquino* (1224/5–1274), *Raymundus Lullus* (1232–1315), *Duns Scotus* (1265–1308).

13.1. „Cearta universalilor“.

Una din cele mai importante probleme ale perioadei de mijloc a Scolasticii este așa-numita „ceartă a universalilor“. Problema aflată în discuție este aceea a naturii conceptelor generale sau, altfel spus, a tipului de existență pe care o au ideile. Ce raport există între obiectele individuale și *universalii*¹⁹⁴ (în limba latină: *universalia*)? Istoric vorbind, nu este vorba de o problemă strict medievală. Ea fusese discutată pe larg în Antichitate, o „ceartă“ analogă fiind cea dintre Platon (conform căruia universalile — Ideile — sunt reale și transcendente) și Aristotel (după care universalul are realitate și imanență). În al doilea rând, ea nu aparține numai perioadei numite „scolastica clasică“ ci întregului Ev mediu, chiar istoriei filosofiei în general. Perioada de mijloc a Scolasticii cunoaște, însă, cele mai ample și mai interesante dezvoltări ale problemei.

Medievalii nu cunoșteau direct substanța acestor tematizări antice. Sursa lor este fragmentul din *Isagoga* lui Porfir¹⁹⁵ (tradusă în latină de Boethius) în care acesta, comentând *Categoriile* lui Aristotel, sesizează problema în toată amploarea sa dar evită să dea un răspuns: „în ce privește genurile și speciile, fie că subzistă, fie că sunt simple gânduri, fie că, subzistente fiind, sunt corpuri sau lipsite de corp, și, în sfârșit, dacă sunt separate sau se află în lucrurile sensibile și sunt imanente acestora, mă voi feri să o spun, deoarece o asemenea problemă este cât se poate de adâncă și are nevoie de o altă cercetare, mai întinsă“.

Oricum, formulată de Porfir *in extenso*, problema cu cele trei întrebări ale sale va fi preluată de scolastici prin intermediul lui Boethius și pusă în centrul unor discuții durabile. După Boethius, chestiunea universalilor nu a încetat să apară, sub diverse forme, pe tot parcursul scolasticii. Disputele în jurul ei sunt atât de consistente încât putem considera că „problema universalilor“ reprezintă unul din pretextele fundamentale ale gândirii scolastice.

Trebuie să observăm că fiecare întrebare din fragmentul lui Porfir suportă două sensuri diferite: unul logico-semantic, conform căruia întrebările despre universalii pot viza cel mult o realitate inteligibilă de tip immanent (*esența* de tip aristotelic), respectiv un sens neoplatonic conform

¹⁹⁴ Semnificația scolastică precisă a *universalului* era, după Albertus Magnus, următoarea: ceea ce prin natura lui este în mai mulți și ceea ce este predicat despre mai mulți.

¹⁹⁵ Traducere Gabriel Chindea, în *Porfir Fenicianul, Isagoga*, Editura Univers enciclopedic, București, 2002.

căruia întrebările pot viza realități inteligibile de tipul Ideilor aflate în Intellectul divin. Traducerea și interpretarea latină a lui Boethius acreditează prima variantă și sub acest val vor cunoaște medievalii latini întreaga problemă.

Chiar și așa, opțiunile deschise de către aceste întrebări conțin profunde implicații teologice și metafizice, motiv suficient ca gânditorii scolastici să le abordeze în continuitate cu credințele lor fundamentale. Mai întâi, aceste întrebări conțin câteva probleme ontologice și gnoseologice. Apărarea obiectivității cunoașterii implică postularea existenței unor „lucruri” generale care să corespundă *conceptelor* generale, ceea ce atrage după sine unele complicații metafizice, o „înmulțire” a entităților, cum avea să spună Ockham. Pe de altă parte, menținerea unei metafizici coerente, fără entități „suplimentare”, atrage după sine complicații gnoseologice. Opțiunile scolasticilor au fost împărțite în ce privește răspunsul formulat¹⁹⁶.

Realismul este, poate, poziția scolastică cea mai firească, gândindu-ne nu numai la tradiția filosofică neoplatonică dar și la implicațiile sale direct teologice¹⁹⁷. Inițial unanim acceptată, poziția realistă susține că universalile *au existență reală și preexistă obiectelor individuale*, conform unei ierarhii ontologice tradiționale. Universalile au mai multă realitate decât indivizii, reprezentând arhetipurile acestora, în acord cu doctrina creației prin Verb. Reprezentanți ai realismului au fost Ioan Scottus Eriugena și Anselm de Canterbury (în perioada scolasticii timpurii), Guillaume de Champeux, Bernard de Chartres, Ioan de Salesbury, Raymundus Lullus.

Au existat autori în viziunea cărora numai realismul este compatibil cu doctrina creștină, întrucât numai postulând realitatea genurilor și speciilor se pot înțelege chestiuni fundamentale cum ar fi moștenirea păcatului originar. Un astfel de caz este Otto (sau Odo) din Tournai (sec XII). Există o continuitate biologică (o moștenire corporală), spune el, între Adam și noi. Totuși, sufletul nu este moștenit, fiind *unic* pentru fiecare individ (*creat* de către Dumnezeu la începutul vieții fiecărui individ uman). În ce fel se mai poate susține, în acest caz, că păcatul primordial este *moștenit*, dacă sufletul nostru apare doar în momentul nașterii biologice? Otto explică aceasta prin faptul că este posibilă existența unor acci-

¹⁹⁶ Conform unei clasificări aparținând lui Ioan de Salesbury (1159), soluțiile adoptate ar fi, cu toate nuanțele, în număr de treisprezece. Noi ne oprim aici la cele trei poziții fundamentale: realismul, nominalismul și conceptualismul.

¹⁹⁷ Ilustrativă este, în acest sens, ontologia lui Scottus Eriugena.

dente la fiecare individ al unei specii, fără ca aceste accidente să aibă statutul de *esențe* (ceea ce Aristotel numise *proprii*). Se poate spune astfel că, dacă fiecare individ al speciei are un anumit accident, *specia* însăși are acel accident. Păcatul face parte din această categorie: el este moștenit de către fiecare individ al speciei, deși nu este definitoriu pentru specia „om” (asemeni facultății de a râde, considerată de Aristotel în mod similar și numită „propriu”). În acest fel, fiecare individ, indiferent de momentul nașterii sale și indiferent de modul său de viață, moștenește acest „accident specific” (sau „propriu”). Sufletul nostru nu provine direct de la Adam, ci de la Dumnezeu, dar el este oarecum „infectat” de acest accident indus la nivelul întregii specii de către protopărinți¹⁹⁸.

Pe de altă parte, există și motive *filosofice* pentru susținerea realismului. Unul dintre acestea este nevoia asigurării unei corespondențe între intelect (judecăți, raționamente) și realitate, altminteri adevărul judecăților noastre nu ar avea nici un fundament. Trebuie, deci, ca forma judecăților noastre adevărate să fie identică cu forma logică a lumii. Doctrina transcendențialilor provine tocmai din acest deziderat de izomorfism între lume și intelect: este nevoie ca orice cunoaștere să „înceapă” dintr-un punct stabil, invulnerabil. „Ceea ce intelectul concepe în primul rând, ca fiind cel mai bine cunoscut și pe care întemeiază toate celelalte cunoștințe este fiindul (*ens*)”, va spune Toma din Aquino în textul său *De veritate*¹⁹⁹. Există o *conformitate* între ființă și intelect numită *adevăr*, între ființă și voință, numită *bine*, respectiv a ființei cu sine (*unitatea*). Acestea sunt transcendențialile.

Desigur, există și dificultăți ale realismului, atât filosofice cât și teologice. Una din cele mai acute este dată de problema termenilor privativi și de termeni ca „păcat”, „rău”, „eroare”. Acceptând un realism nenuanțat, se ajunge din nou la maniheism, ceea ce, evident, nu este dezirabil pentru scolastica medie. Nu este întru totul sigur dacă o asemenea formă pură a

¹⁹⁸ Presupoziția acestei teorii este că, dacă *toți* indivizii unei specii au, la un moment dat, un anumit accident, se poate spune că *întreaga specie* are accidentul respectiv. El nu devine o notă *esențială*, deoarece specia respectivă nu poate fi definită prin ea și, mai mult, ar putea continua să existe, ca specie, fără nota respectivă. Ea rămâne deci *accident*, dar, găsindu-se la *toți* indivizii, este un accident specific. Adam și Eva au fost, la momentul inițial, singuri, deci reprezentau *toți* indivizii speciei om. Păcatul lor a însemnat păcatul *speciei* om. Fiecare dintre noi îl moștenim, nu ca esență ci ca accident specific.

realismului a fost vreodată susținută în Evul Mediu dar ea a fost cu siguranță utilizată cel puțin din motive polemice.

Nominalismul. Dovada că medievalii percepeau, din traducerea și comentariile lui Boethius, un sens pur dialectic al problemei, este faptul că într-un context eminamente religios cum este gândirea medievală s-a putut ajunge și la adoptarea poziției opuse, cea **nominalistă**. Nominalismul contestă realitatea universalilor; acestea sunt „flatus vocis“, simple cuvinte fără corespondent obiectiv. Termenul „flatus vocis“ înseamnă pur și simplu „sunete goale“, *vocis* fiind termenul pentru „sunet articulat“, nu neapărat însă și *semnificativ* (un *vox* semnificativ este numit *sermo* la Abélard). Un exemplu medieval pentru „vocis“ este *Bu ba blitrix* (sau, alt exemplu, de data aceasta din logica matematică a secolului XX: „a carulă“). Astfel încât devine limpede că nominalismul încerca discreditarea realismului printr-o sintagmă cu un puternic accent ironic²⁰⁰.

Studiul realității devine astfel un studiu al individualului concret, cu care avem contact empiric. Acesta este motivul pentru care poziția nominalistă, cel puțin în formele sale excesive, a fost considerată absurdă. Roscelin, primul nominalist, a fost caracterizat de Abélard drept *pseudo-christianus* și *pseudo-dialecticus*, iar Abélard scria că nominalismul lui Roscelin nu admite nici măcar existența *părților*, acestea fiind, ca și genurile și speciile, simple cuvinte. Teologic, pericolul era reprezentat de faptul că, neadmițând realitatea universalilor și părților, Divinitatea trebuia concepută ca un individual, anulându-i-se aspectul absolut și cel treimic. Alți reprezentanți ai nominalismului au fost Duns Scotus și William Ockham.

Conceptualismul reprezintă poziția intermediară adoptată de Abélard conform căreia universalul, fiind „predicabil despre mai mulți“, nu poate fi în lucruri, căci atunci lucrurile s-ar putea predica între ele, ceea ce ar constitui o eroare semnalată chiar de Aristotel. Universalul nu poate fi redus nici la un simplu cuvânt, deoarece nu cuvintele sunt generale ci judecățile. Universalul nu este real, el apare prin atribuire fiind o creație a intelectului uman, un simplu concept.

¹⁹⁹ Toma din Aquino, *De veritate*, 1.1.

²⁰⁰ Paul Vincent Spade precizează că „flatus vocis“ s-ar putea traduce și prin «*vânturi*» *verbale*, amintind că în Evul Mediu nu exista încă rafinamentul abținerii față de un asemenea termen și precizând că nu este deloc sigur că nu acesta ar fi fost sensul avut în vedere de Abélard.

Un lucru important pe care trebuie să-l menționăm este că opțiunea pentru una sau alta dintre aceste poziții nu a fost niciodată o simplă joacă a ipotezelor. De cele mai multe ori, miza alegerii era una teologică și pe acest motiv calificarea gânditorilor dinaintea secolului XIV (când aceste opțiuni au devenit explicite) drept „nominaliști” sau „realiști” este uneori considerată un anacronism²⁰¹. M.D. Chenu a arătat de exemplu că nominalismul secolelor XI și XII nu este unul logic sau filosofic ci în primul rând teologic, având drept miză ideea că predicția nu afectează conținutul credinței²⁰². Odată cu apropierea de cultura arabă, evul mediu latin cunoaște însă versiuni inedite ale realismului. O astfel de nuanțare o reprezintă *realismul trimodal*, conform căruia universalul are existență reală, dar nu numai transcendentă. Filosoful Al-Farabi (870–950), considerat de arabi drept „al doilea magistru” după Aristotel și înaintea lui Avicenna, fusese promotorul distincției între cele trei modalități ale universalului — *ante rem* (anterior lucrului, ca existență metafizică transcendentă), *in re* (immanent lucrului) și *post rem* (posterior lucrului, universalul din intelect). Avicenna adoptă această distincție și o dezvoltă, de la el preluând-o la rândul său Albert cel Mare. Toma d’Aquino, elevul lui Albert, va opta pentru o soluție nuanțată: natura nu e universală în sine, universalile sunt reale dar de natură intelectuală (realism moderat).

13.2. Renașterea secolelor XII și XIII. Învățământul și traducările.

13.2.1. Învățământul medieval

După anul 1000 în Occidentul european are loc o înflorire fără precedent a vieții sociale și culturale, un rol important avându-l și Carol cel Mare care, în secolul al nouălea, încurajase învățământul. Două secole mai târziu, această emergență a literelor și vieții spirituale este în culme. În primul rând, Europa cunoaște o dezvoltare a instituțiilor de educație.

²⁰¹ De exemplu Jean Jolivet, „Trois variations médiévales sur l’universel et l’individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée”, în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1/1992, pp. 11–155.

²⁰² M.D.Chenu, „Grammaire et théologie”, în: *La théologie du douzième siècle*, Paris, 1957, pp. 90–107. *Apud* Jean Jolivet, *Op. cit.*, p. 113.

Trei școli au fost, de-a lungul timpului, faimoase la Paris: școala palatină, Școala Notre-Dame și Școala de la Sainte-Geneviève. Școala palatină le-a eclipsat mai întâi pe celelalte două pentru ca după secolul XI acestea din urmă să câștige mai multă notorietate datorită unor profesori celebri ai vremii. În secolul XI îl întâlnim la Notre-Dame pe Anselm din Laon, profesorul lui Abélard. Aceste două școli atrăgeau elevi din toate părțile formând majoritatea oamenilor iluștri ai timpului. Instrucția de bază era una de tip umanist, incluzând gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, geometria, muzica, astronomia (*trivium* și *quadrivium*). Cursurile superioare continuau cu teologia dogmatică și morală, textele de bază fiind scriptura și Sfinții Părinți, totul completându-se cu dreptul canonic.

Școlile mănăstirești sunt primele centre de cultură ale Evului Mediu, destinate formării tinerilor călugări dar și a copiilor de nobili, încredințați spre creștere mănăstirească. Un rol important în apariția timpurie a acestor școli l-a avut succesorul lui Boethius la funcția de *Magister officiorum*, Cassiodorus. Una din aceste școli a fost și cea din Bec, în care Anselm și-a scris *Monologionul* și *Proslogionul*. Cea mai importantă pare însă să fi fost cea de la Abația Sfântul Victor din Paris, fondată (sau reorganizată) chiar de către Guillaume de Champeaux, acel profesor al lui Abélard care fusese nevoit să se refugieze deoarece elevul său câștigase o mai mare notorietate la Școala Episcopală de la Notre-Dame. Aici au activat câteva figuri celebre ale secolului XII: Hugh de St. Victor (mistic speculativ, autorul unui *Didascalion* despre artele liberale) și Richard de St. Victor. Mănăstirile nu erau dependente nici de nobilul feudei, nici de Episcopi, călugării trăind după anumite reguli interne, specifice fiecărui ordin.

Școlile Catedrale sau Episcopale erau școli care funcționau pe lângă o catedrală, adică în centrele episcopale. Acestea erau conduse de un magistru și erau destinate educației clericilor laici (preoților care nu erau călugări). Perioada de activitate intensă a Școlilor catedrale a fost cuprinsă între secolele XI-XIII, exact perioada numită *Scolastica clasică* sau medie. Cele mai importante școli catedrale au funcționat la Paris și Chartres. Aceste tipuri de școli au fost cunoscute sub denumirea de *studium generale*.

În astfel de școli activează la început Guillaume de Champeaux (primul profesor al lui Abélard), apoi Abélard însuși, dar și Petrus Lombardus. Apariția lui Abélard duce la retragerea lui Guillaume de Champeaux, care înființează Școala mănăstirească de la abația Saint-Victor.

Numărul studenților devenea din ce în ce mai mare, aceste școli atrăgând tineri din toate regiunile. Cronicarii numeau Parisul cetatea literelor prin excelență, punându-l înaintea Atenei, Alexandriei și Romei. Cu timpul se impune crearea unor reguli de menținere a ordinii și mai ales de reglementare a raporturilor profesionale. Mai întâi profesorii formează o asociație unică în care puteau intra cei care obțineau licența. Studenții se organizează pe *provincii*, în funcție de proveniența lor geografică. Împreună cu profesorii formau o asociație comună care se bucura de anumite privilegii.

Cele trei școli (Notre-Dame, Sainte-Geneviève și St-Victor) pot fi considerate drept punctele de pornire a ceea ce ulterior se va numi *Universitatea din Paris*, inițial *Universitas scholarium*, înțelegându-se ca o asociație a profesorilor și elevilor din toate cele trei școli, de unde numele de *Universitate*, existentă *de facto* pe la 1208.

Pentru a ajunge profesor trebuiau îndeplinite două condiții: competența și numirea. Prima se dovedea prin examinări iar numirea se obținea de la examinatorul însuși care de obicei era și conducătorul școlii, cunoscut sub denumirea de *scolasticus* sau, ulterior, *cancelar*. Această numire însemna obținerea *licenței* sau *facultății de a preda*. Fără această autorizare nimeni nu putea preda în școală iar acordarea ei trebuia să fie absolut gratuită. Din acest motiv, cel care o obținea nu avea dreptul să o refuze (*licența* însemnând de fapt o *recunoaștere*, nu o *atribuire*).

Existau anumite diferențe de autonomie: Școlile mănăstirești cum era cea de la Saint-Victor se bucurau de imunitatea pe care o avea abația de care depindeau, motiv pentru care puteau conferi licența pe cont propriu. În schimb, Școala de la Notre-Dame depindea de dieceză iar în acest sens dieceza trebuia să trimită un cancelar pentru acordarea investiturilor de profesor în toate școlile din teritoriul său. Un licențiat putea înființa propria sa școală, funcționând astfel ca *profesor individual*, dar numai sub jurisdicția diecezei.

Profesorii individuali au reprezentat o altă instituție de educație medievală, activă între 1050 și 1150. „Magiștrii” cum au fost Abélard sau Roscelin înființau o școală proprie a cărei faimă depindea de cea a maestrului, motiv pentru care aceștia erau preocupați să-și întrețină o „imagine publică” și să se facă cunoscuți. Uneori ei se deplasau dintr-un loc în altul.

Universitățile s-au dezvoltat din școlile catedrale în jurul anului 1150, în Italia (Bologna), apoi pe la 1200, în Franța (Paris), puțin mai târ-

ziu în Anglia (Oxford și Cambridge). Ele au apărut prin extinderea unor școli catedrale care au ajuns să atragă mai mulți studenți, din întreaga Europă, distingându-se de celelalte prin faptul că beneficiau de o *Cartă* (oferită de rege sau de Biserică), adică un statut prin care Universității îi era recunoscută o formă de auto-guvernare. Termenul de „Universitate” (*universitas*) se referă la caracterul universal, adică la totalitatea studenților și facultăților care formau instituția.

Universitatea din Paris a fost cea mai importantă. Statutul său (existent dinainte) a fost aprobat de către legatul papal Robert de Courdon, în 1215. El prevedea și o serie de norme ce trebuiau să asigure securitatea studenților din Paris; de pildă, ei nu puteau fi supuși decât jurisdicției eclesiale. Aceasta însemna că autoritățile civile nu aveau dreptul să aresteze un student; puteau, cel mult, să-l rețină în cazuri de delict extreme dar numai pentru a-l preda autorităților bisericești. Justiția civilă putea doar să ia la cunoștință și să înregistreze verdictul autorității canonice de drept divin. Din aceeași perioadă datează și universitățile din Oxford și Cambridge, deși perioada lor de maximă dezvoltare este sfârșitul secolului XIII și începutul secolului XIV. În 1229 este înființată, prin cartă papală, Universitatea din Toulouse. Prima, în ordine cronologică, pare să fi fost Universitatea din Bologna (având particularitatea că era condusă de studenți).

Universitățile erau împărțite în *Facultăți*, cele mai importante fiind patru: Arte, Drept, Medicină și Teologie. Facultatea de Arte asigura pregătirea de bază, înainte ca studenții să înceapă una din celelalte facultăți, considerate superioare. Nu toate universitățile aveau patru facultăți, majoritatea fiind specializate fie în Medicină, fie în Drept. Parisul avea toate cele patru facultăți, Teologia fiind situată deasupra tuturor.

Studiile începeau la vârsta de paisprezece ani cu *Facultatea de Arte* care dura șase ani și asigura pregătirea în „Artele Libérale”, ceea ce însemna studiul gramaticii și logicii, adică textele lui Aristotel.

La terminarea Facultății de Arte (nu înainte de vârsta de 21 de ani) se obținea licența în arte, adică dreptul de a preda Artele libérale. Aceasta includea însă angajamentul unui profesorat de cel puțin doi ani, perioadă în care licențiatul trebuia să răspundă personal de un număr de studenți pe care-i pregătea pentru obținerea licenței. În această perioadă de doi ani în care licențiatul profesa sub obligații, el se numea „Master” sau *magistru*. Abia după împlinirea celor doi ani, un Master putea să intre la o Facultate superioară. Din acest motiv, poziția de Master nu reprezenta o carieră

propriu-zisă, profesorii de la Arte schimbându-se prin plecarea unui Master (Ioan Buridan a fost, se pare, o excepție, el rămânând ca Master la Facultatea de Arte din Paris vreme de patruzeci de ani).

După îndeplinirea obligațiilor de Master, un licențiat în arte putea începe să studieze la una din celelalte Facultăți. Dacă alegea Teologia, pregătirea sa mai dura încă cel puțin opt ani: primii patru pentru studiul Bibliei, alți doi ani pentru a comenta *Sentințele* lui Petrus Lombardus (o culegere de texte standard, compilată în secolul al XII-lea, constând în texte din Sfinții Părinți — mai ales Augustin), și încă doi ani pentru a predă, în calitate de *Baccalaureus în teologie*, Biblia. Se adăuga apoi un an pentru predarea *Sentințelor*, după care se putea obține titlul de Master în teologie. Pentru o astfel de poziție (echivalentă practic cu cea de profesor), vârsta minimă era de 30 de ani. Textele de bază care se studiau erau, alături de Biblie și Sfinții Părinți, *Etica* lui Aristotel și cartea a patra a *Topicii*. Era însă interzisă predarea *Metafizicii* și *Fizicii*, sau chiar prescurtări ale lor. Licența în teologie se acorda în urma unui examen specific și în mod necondiționat.

Condițiile sociale ale studențimii tindeau deseori spre pauperitate. Numărul lor creștea continuu astfel încât problema întreținerii și a unui loc de cazare se acutizau. Este felul în care apar **colegiile** (*colligere*, a se aduna), la început simple asocieri de studenți de aceeași națiune și la aceeași facultate care, plătind anumite taxe, beneficiau de drepturi de cazare. Așa apare pentru prima dată denumirea de **Sorbonne**, ca denumire a unui astfel de colegiu. Se accentuează în timp o coeziune pe colegii iar Universitatea din Paris va ajunge în final să fie recunoscută ca o structură de șapte colegii (patru colegii de arte, conform celor patru națiuni — francezi, englezi, normanzi și germani — , și încă trei colegii corespunzătoare facultăților de Medicină, Drept și Teologie).

Școlile laice au apărut pe la mijlocul secolului al XII-lea, sub patronajul „Consiliilor municipale“, pentru a asigura educația elementară (scris și citit) copiilor orașenilor burghezi. Era vorba de o necesitate practică apărută în burgurile în care meșteșugurile și comerțul se dezvoltaseră atât de mult încât cea de a „treia stare“, cum se numea clasa socială a acestor orașeni, și-a impus propriile sale instituții²⁰³.

²⁰³ Henri Pirenne, *Orașele evului mediu*, traducere de Cristina Macarovici, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 149.

13.2.2. „Invazia“ traducerilor.

La Facultatea de Arte a Universității din Paris își fac apariția, în primii ani ai secolului XIII, traduceri noi din Aristotel, altele decât tratatele de Logică, știute din traduceri ale lui Boethius. Mult diferite de „Doctrina Sacră“, aceste texte noi au fost interzise pentru consecințele lor eretice și pentru dificultățile pe care le ridicau din punct de vedere teologic.

Cum se știe, în secolele III și IV cunoașterea limbii grecești în occident dispăruse brusc; Augustin avea abia rudimente iar unii traducători ca Ieronim (347–420) sau Rufinus (345–410) n-au putut lăsa decât versiuni de slabă calitate. Versiunea dată de Chalcidius, în secolul IV, dialogului *Timaios* a rămas, vreme de opt secole, singura traducere latină din Platon, pentru ca apoi proiectele lui Boethius de a traduce Platon și Aristotel să fie curmate de execuția sa. Contactul cu limba greacă pe care l-a avut, în acest interval, occidentul latin, a fost unul local și fără impact major. Unele teritorii occidentale rămăseseră totuși bizantine până târziu: Sicilia, până la cucerirea arabă din secolul IX (aici s-au tradus texte din Euclid), iar alte teritorii ale Italiei de sud (Calabria, Apulia), până la cucerirea Normandă din secolul XI. Normanzii au favorizat studiul culturii grecești. După prima cruciadă (1076) au fost aduse texte din Siria²⁰⁴ (în principal texte oculte).

Tot ceea ce va însemna însă „Renașterea“ secolelor XII și XIII în occident și mai cu seamă marile dispute din secolul XIII vor avea ca puncte de pornire noile achiziții de texte traduse abia acum în latină.

Invazia traducerilor începe în secolul al XII-lea. Doi traducători se remarcă în mod deosebit, Iacob din Veneția și Burgondius din Pisa. Ei călătoresc la Constantinopol cu scopul de a căuta manuscrise teologice și filosofice. Iacob va traduce restul operelor logice ale lui Aristotel (rămase netraduse de Boethius), cum ar fi *Analiticele* și *Respingerile Sofistice*, completând astfel *Organonul* cunoscut până atunci de lumea latină fără aceste lucrări. Traducerea lui Iacob din Veneția va aduce în atenția latinilor ceea ce va purta numele de *logica nova* („logica nouă“), în contrast cu lucrările cunoscute până atunci (*Categoriile* și *Despre interpretare* de Aristotel, *Isagoga* de Porfir și comentariile lui Boethius), numite *logica vetus* („logica veche“).

²⁰⁴ Nu întâmplător, deoarece, după închiderea școlilor grecești păgâne de către împăratul creștin Iustinian, după moartea lui Proclus, intelectualii greci au emigrat înspre Persia și Siria. Multe din textele grecești au fost traduse apoi în Siriacă. De aici arabii le-au preluat și le-au tradus în arabă iar acum, în secolul XII, o parte din ele sunt traduse din arabă în latină (deseori prin intermediul spaniolei, cum se întâmplă la Școala din Toledo).

În Sicilia, arhidiaconul Henricus Aristippus, traduce cartea a patra a cărții lui Aristotel *Despre meteori*, ca și dialogurile platoniciene *Menon* și *Phaidon*. Tot în Sicilia secolului XII se mai găsesc lucrări traduse din Euclid, Ptolemeu, Proclus.

În Spania a existat o importantă școală de traducători la Toledo, condusă de Arhiepiscopul Raymond (1126–1151). Aici s-au tradus în special texte din limba arabă, utilizându-se o metodă orală și folosindu-se spaniola ca limbă intermediară. Un anume **Ioan din Spania** traduce astfel *Logica* lui Avicenna, **Dominic Gundissalinus** este traducătorul *Metafizicii* lui Avicenna, a *Fizicii*, *De sufficientia*, *De Caelo et mundo*, *De Mundo*. Tot aici se traduc texte din Ibn Gabairol sau Avicebrol (*Fons Vitae*).

Tot la Toledo și-a început munca de traducător **Gerard din Cremona**. El a tradus din arabă (după Iacob din Veneția, care tradusese direct din greacă) *Analitica Secundă* a lui Aristotel împreună cu comentariul lui Themistius, *Fizica*, *Despre cer și lume*, *Despre generare și corupere*, *Despre meteori* (toate acestea fuseseră de asemenea traduse deja din greacă). A mai tradus din Alkindi (*De intellectu*, *De somno et visione*, *De quinque essentiis*). De asemenea, foarte importantul tratat arab *Liber de causis*, un comentariu de secol VIII al tezilor lui Proclus din *Institutio theologica*, atribuit inițial în mod fals lui Aristotel.

Un alt membru al școlii din Toledo a fost **Michael Scotus**. El a tradus din Aristotel (*Despre cer și lume*, *Despre suflet*, *Parva naturalia*), Averroes (comentariile la *De caelo et mundo* și *De anima* ale lui Aristotel), Avicenna (compendiul *De animalibus*). **Hermanus Alemannus**, un alt traducător format la Toledo, a lăsat traduceri din Averroes (comentarii la *Etica nicomahică*, *Retorica* și *Poetica*).

În secolul XIII are loc o adevărată revoluție aristotelică. Apar traduceri noi (William de Moerbeke, la Roma), dar se citește Aristotel și în original (Robert Grosseteste și Roger Bacon în Anglia). **Robert Grosseteste**²⁰⁵ a fost episcop la Lincoln și a tradus *Etica nicomahică* (c. 1240), un comentariu la *Etica* scris de autorul grec Eustratius din Nicaea, comentator considerat atât de important încât, dacă Averroes va fi numit în general „Comentatorul” operei lui Aristotel, în privința *Eticii nicomahice* acest loc îl deține Eustratius. *Magna moralia* de Aristotel a fost tradusă de **Bartolomeu din Messina**.

²⁰⁵ Numele său se traduce prin „cap gras”.

William de Moerbeke (c. 1215–1286), a fost unul din traducătorii cei mai importanți ai secolului XIII, căruia Toma din Aquino i-a datorat mult, comentariile tomiste fiind în mare măsură bazate pe traduceriile lui. Nu numai că a tradus texte noi (direct din greacă), dar a refăcut unele din traduceriile existente. A tradus *Metafizica* lui Aristotel (la 1260), înlocuind traducerea anterioară a lui Gerard din Cremona. De asemenea a dat o nouă versiune tratatului *De anima*, a tradus pentru prima dată *Politica*, precum și *Elementele de teologie* a lui Proclus. Acesta din urmă este textul care i-a permis lui Toma din Aquino să-și dea seama că *Liber de causis* nu îi aparține lui Aristotel²⁰⁶.

13.3. „Cearta pariziană” a secolului XIII.

13.3.1. Câteva premise.

Contextul cultural al secolului XIII este dominat de o controversă aproape ireconciliabilă între trei „tabere” intelectuale. Prima dintre ele este cea a **averroiştilor laici**²⁰⁷, profesori la Universitatea din Paris, susținători ai unui aristotelism arabizat și considerat eretic (prin doctrina

²⁰⁶ Același text de Proclus îi va permite lui Lorenzo Valla, în perioada Renașterii italiene, să-și dea seama că Pseudo-Dionisie Areopagitul nu poate fi unul și același cu personajul evanghelic. Această „Renaștere” scolastică oferă, astfel, premise esențiale pentru ceea ce se va numi *adevărată* Renaștere, cea italiană din secolul XV. În secolul XIV continuă contactele dintre Roma și Constantinopol. Petrarca cumpără un manuscris bizantin cu texte homerice (deși nu știa să le citească), umanistii de la Padova procedează la fel. Intelectualii bizantini vin ei înșiși în occident. În 1397 Manuel Chrysoloras vine în Italia și înființează o școală de limba greacă la Florența. Între 1438–1445 (puțin înainte de căderea Constantinopolului) are loc Conciliul Ecumenic la Ferrara-Florența, unde se cade de acord — numai temporar — asupra reunificării Bisericii Creștine. Bizantinul Georgios Gemistos Plethon (1355–1450, neoplatonist din Mistra) este prezent la Conciliu împreună cu elevul său, Ioan Bessarion din Trebizond (1403–1472). Bessarion va continua să lupte pentru unificarea Bisericii dar, când acordul stabilit la Conciliul de la Ferrara-Florența este repudiat, el se va converti la Catholicism. A rămas în Italia, a devenit Cardinal, aducând cu el o cantitate imensă de manuscrise. Alți italieni (Francesco Fielfo, Giovanni Aurispa) vor călători în est așa încât, în momentul căderii Constantinopolului sub turci (1453), un fond impresionant de texte grecești fuseseră deja transportate în occident.

²⁰⁷ Aceștia creau mari probleme Bisericii Catolice, motiv pentru care aceasta decide înființarea, în perimetrul Universității, a mănăstirii dominicană Sfântul Iacob în care va fi primit și Toma. Unul din reprezentanții importanți ai averroismului laic este Sigerus din Brabant.

unității intelectului, doctrina dublului adevăr etc.), apărută în anii 1260, grupată în jurul magiștrilor de la arte care, prin preocupările lor academice, erau înclinați să recepteze corpus-ul aristotelic tocmai intrat în lumea latină în *integralitatea* lui. Acești profesori-cercetători își propuneau să recupereze și să transmită studenților doctrina integrală, pe cât posibil, a lui Aristotel și a altor filosofi peripatetici, animați fiind de un ideal istoriografic de restaurare a doctrinei ca „intenție a filosofilor“ (*intentio philosophorum*)²⁰⁸. Este „tabăra“ aristotelicienilor radicali ai epocii.

Cea de a doua tabără aparține teologilor care doreau o recuperare prudentă a aristotelismului, opunându-se interpretărilor incongruente cu doctrina creștină. Aceștia sunt **dominicanii** lui Albert cel Mare și Toma de Aquino, care încercau o *recuperare creștină* a lui Aristotel și, cu epurări, chiar a lui Averroes. Albert cel Mare promovează la Paris, ca profesor, o astfel de reactivare ortodoxă, fidelă învățaturii creștine, a doctrinei lui Aristotel.

Radicalilor averroști, în mod vehement, dar și dominicanilor, li s-au opus teologii din gruparea **franciscană**, conservatoare, reprezentată de Sf. Bonaventura, de tradiție augustiniană. Lor li s-au alăturat și anumiți magiștri seculari, refractari la „noutățile“ filosofice. Biserica, ce dorea să se apere și ea de aceste influențe, recurge în mod repetat la interzicerea predării în Universitate a doctrinei lui Aristotel (inițial la 1210, 1215 și 1231, dar, mult mai consistent, la 1270 și 1277).

Aceste dispute axate în jurul unor dificultăți teologice fuseseră provocate de pătrunderea în latină a textelor aristotelice necunoscute până atunci, împreună cu comentariile lor arabe. Se poate vorbi astfel despre o conjunctură de cauze ale disputei universitare pariziene în care vor fi implicați nu numai Toma și maestrul său Albert cel Mare, ci întreaga lume teologică. Prima cauză este însuși faptul apariției textelor comentate, traduse din arabă. În acest sens, secolul XIII este și un secol al disputei traducătorilor. Nu era întotdeauna posibilă și identificarea exactă a *autorilor* anumitor texte, datorită faptului că proveneau din interiorul unor școli care funcționau după o organizare de tip tradițional. I se va întâmpla lui Toma, de pildă, să creadă temporar că acel compendiu arab de secol VIII, *Liber de causis*, este un text aristotelic.

²⁰⁸ Cf. David Piché et Claude Lafleur (ed.), *La condamnation parisienne de 1277*, nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire, J. Vrin, Paris, 1999, pp. 65–170.

În al doilea rând, pătrunderea acestor texte dă prilejul unor profesori să utilizeze într-un mod incontrolabil *Fizica* și *Metafizica*, ajungându-se la interpretări care generează teze incompatibile cu creștinismul. Facultatea de Teologie cere Bisericii să interzică utilizarea în Universitate a cărților de filosofie naturală ale lui Aristotel, ceea ce se și întâmplă în repetate rânduri. Facultatea de arte protestează și intră într-un conflict de durată cu Teologia. Pe acest fond au loc încercări de „purificare” a filosofiei aristotelice de acele teze problematice teologic, contracarate permanent nu numai de înmulțirea incontrolabilă a traducerilor noi dar și de profesorii înșiși care preluau aristotelismul împreună cu comentariile arabe (averroiste). Acești profesori enciclopediști, de obicei laici (în sensul că nu făceau parte din cler), cum este Siger din Brabant, erau tentați să asume integral un „aristotelism” mai degrabă *presupus* decât identificat, adunat sub denumirea generală de *Peripatetism*, dar care nu era, în fond, decât o tradiție interpretativă arabă. În numele și *din interiorul* acestui Peripatetism himeric care, acum, iată, putea fi în sfârșit recuperat, se va angaja și Albert cel Mare în disputa cu averroistii. Nici pentru ei, dar nici pentru Albert, nu se putea concepe o demarcație între un peripatetism originar și cel arab.

În al treilea rând, mai merită spus că toate aceste dispute se vehiculau în termeni numai în aparență comuni ambelor tradiții (creștină și arabă). Luând de pildă problema universalilor, terminologia specifică era familiară latinilor într-o anumită formă: cea lansată de Boethius în comentariile la *Isagoga* lui Porfir, adică o formulare dialectică, ce păstrase un anume iz din aristotelismul grec inițial. Pentru dialecticienii latini de secol XI cum era Abélard, problema universalilor fusese formulabilă în termeni logico-semantic: anume dacă genurile și speciile sunt numai în mintea noastră, sau au un mod de existență separat. Acest mod de existență „separat” ar fi putut să fie acceptabil eventual în manieră pseudo-areopagitică, drept Verbul Divin. Noua tradiție peripatetică utilizează aceeași terminologie dar cu sensuri ce subminează dialectica latină: în texte ca *Liber de causis* sau în interpretările averroiste universalile sunt *cauze fizice* de natura sferelor celeste care acționează mecanic asupra evenimentelor sublunare.

13.3.2. Averroes și averroismul latin.

Averroes (Ibn-Rushd), ultimul mare filosof arab al Evului mediu, astronom și jurist, s-a născut în Spania maură, la Cordoba, în 1126 și a

murit în Maroc, la 1198. A beneficiat de educație în orașul natal, unde tatăl și bunicul său au deținut poziția de cadiu (judecător civil), jucând un rol important în istoria politică a Andaluziei. A studiat teologia, jurisprudența, medicina, matematica și filosofia, îndeplinind, la rândul său, funcția de judecător. Comentariile sale la Aristotel i-au adus, între latini, supranumele de „Comentatorul“, așa cum lui Aristotel i se spunea „Filosoful“. Poziția lui în interpretarea textelor lui Aristotel va constitui cauza acelor dezbateri acute în lumea creștină. Averroes urmărea să purifice aristotelismul de influențele platonice și neoplatonice și în acest sens era în mod programatic un aristotelician prin excelență. Cu toate acestea, latinii, care doreau un Aristotel creștin, l-au înțeles în alt mod iar numele său a fost asociat cu erezia.

Punctul de pornire al filosofiei lui Averroes este considerația că psihologia lui Aristotel fusese complet răsturnată de către Avicenna atunci când acesta operase o separație între intelectul activ și intelectul pasiv. Moștenirea averroistă în materie de interpretare aristotelică va consta deci în semnificația acordată acestei doctrine.

Predecesorul său, Avicenna, învățase că *Intelectul activ* este universal și separat, în vreme ce *Intelectul posibil* este neseplat și inerent sufletului individual. Averroes, bazându-se pe faptul că Aristotel susține uneori caracterul *separat* al intelectului pasiv iar alteleori îl neagă, spune că trebuie să fie vorba despre lucruri diferite. Există, într-adevăr, un intelect activ și unul pasiv (pe care Averroes îl va numi *material* sau *posibil*), dar nici unul dintre acestea nu este identic cu sufletul individual ca formă a corpului. *Forma corpului* este individuală și, precum orice formă corporală, trebuie să dispară odată cu corpul, înseamnă că nici intelectul activ, nici cel posibil, *nu au fost* niciodată forme ale corpului. Sufletul individual este prin urmare muritor în vreme ce intelectele activ și posibil sunt eterne; ele sunt „separate“ de sufletul individual și sunt *universale*, ceea ce înseamnă *unice pentru toți oamenii*.

Astfel, locurile în care Aristotel vorbise despre un intelect pasiv ca *parte* a sufletului individual și deci coruptibil, el se referise, spune Averroes, la *imaginație*, care este legată de senzație, o facultate somatică, adică pieritoare. Aceasta este numită *intelect pasiv*, distinct de cel *posibil*, care este separat. El considera că Alexandru din Afrodisia²⁰⁹ se înșelase

²⁰⁹ Alexandru din Afrodisia fusese autorul pe care l-a urmat Boethius atunci când a interpretat *Isagoga* lui Porfir, dar și Porfir însuși, atunci când compune *Isagoga*. Poziția porfiriană fusese una a concilierii între interpretările logică, gramaticală și ontologică la

atunci când redusese *Intelectul posibil* la o simplă dispoziție a sufletului individual. Intelectul posibil poate fi înțeles ca o dispoziție, dar una *exterioră* individului. Termenii „posibil“, „material“, utilizați în mod tradițional pentru desemnarea *Intelectului pasiv* nu reprezintă la Averroes decât alte denumiri pentru un Intelect Unic, universal, care este *activ* atunci când abstrage speciile inteligibile și este *posibil* sau material atunci când este pacientul unui act extrinsec. El furnizează intelectului activ acel ceva în care ideile sunt „depozitate“²¹⁰.

Individul nu posedă decât un *intelect pasiv*, o simplă predispoziție naturală de a primi inteligibilele („imaginația“), dar care nu este receptivă prin sine. Această predispoziție este corporală (deci pieritoare), iar activarea ei se produce prin contactul cu intelectul agent universal. Astfel încât, pentru a fi posibilă cunoașterea, intelectul pasiv trebuie *luminat* de intelectul agent sau activ. Întâlnirea dintre intelectul agent universal și intelectul pasiv al individului pune în funcțiune predispoziția corporală numită intelect pasiv sau imaginație și dă astfel naștere unei receptivități față de inteligibil. Această receptivitate este, de fapt, intelectul pasiv al individului, care nu este altceva decât intelectul agent *particularizat* într-un suflet individual.

Pentru a desemna intelectul individual ca receptivitate dobândită, Averroes utilizează termenul de *Intelect dobândit* sau *adept*²¹¹ (*Intellectus adeptus* sau *acquisitus*), prin aceasta înțelegând mintea umană individuală aflată în comuniune cu *Intelectul activ universal*. Astfel, în timp ce Intelectul activ este numeric Unul, *Intelectele adepte* sunt numeric egale cu sufletele individuale care au reușit să intre în comuniune cu Intelectul Universal. Această comuniune are sensul de contiguitate, adică contact care anulează separarea. Intelectele individuale care au atins starea de *Intelect adept* sunt un fel de „oglinzi“, în lume, ale intelectului universal. Ele răspândesc adevărul unic așa cum corpurile luminate de soare răspândesc mai departe lumina acestuia.

Categorii, iar comentariul lui Boethius conciliază între *realism* și *conceptualism*, bazându-se pe o definiție predicțională a universalului („ceea ce poate fi predicat despre mai mulți“). Scolastica latină, influențată de Boethius, nu va profesa niciodată un realism absolut de tipul celui neoplatonic. Arabii, însă, păstraseră interpretările școlilor platonice târzii.

²¹⁰ Fără a încerca aici o argumentare, putem urmări în această teorie averroistă a intelectului universal o posibilă sursă pentru metafizica lui Hegel.

²¹¹ Termenul *intelect dobândit* provine de la Avicenna.

Acest tip de doctrină conducea, mai întâi, la anularea conștiinței individuale. Nu se mai poate afirma „eu gândesc” în momentul în care mintea individuală este un fel de vehicul al unui intelect universal. În al doilea rând, teoria duce la un monopsihism cosmic, adică ideea că nu există decât o singură minte universală. Nu se mai poate susține, în acest context, eternitatea sufletului individual care, pentru creștini, este un dat fundamental. Averroes cunoștea această consecință și spusese că nemurirea sufletului individual este numai un adevăr de credință, nu unul absolut. Adevărul absolut este accesibil numai *Intelectului adept*, în vreme ce mintea individuală posedă un adevăr secund, util pentru manifestarea credinței dar neidentificabil cu primul. Aceasta este teoria „dublului adevăr”.

Într-o primă etapă interpretările lui Averroes au găsit adepți în lumea creștină pentru ca apoi să fie puse la îndoială. Sfântul Toma din Aquino, deși utilizează intens comentariile sale, avertizează că ele au pervertit tradiția peripatetică.

Siger din Brabant este adversarul deschis al lui Albert cel Mare și Toma din Aquino. Lucrarea sa principală, *De anima intellectiva* („Despre sufletul intelectual”), a fost cauza tratatului tomist despre unitatea intelectului (*De unitate intellectus contra Averroistas*). Siger a preluat principiile filosofiei averroiste, inclusiv monismul universal, susținând că există un singur intelect universal comun pentru toți oamenii, separat de materie și că acesta se află în legătură cu oamenii numai în măsura în care oamenii înțeleg imaginile sensibile ale lucrurilor. Altfel spus, intelectul universal este *substanțial* unul și numai virtual unit cu intelectul individual. De fapt, intelectul individual este un intelect posibil care nu înțelege imaginile sensibile ale lucrurilor printr-un act propriu. Cel ce înțelege imaginile este de fapt intelectul universal. Multiplicarea intelectului este imposibilă, ceea ce aparține individului fiind numai imaginația.

„Intelectul intră cu noi în legătură în act grație faptului că intră în legătură în act cu conceptele imaginate, deoarece era în potență față de acestea. Și din acest motiv, deoarece conceptele imaginate în acest fel sunt numărate potrivit cu numărarea oamenilor, intelectul este numărat în noi prin conceptele imaginate”²¹².

²¹² Siger din Brabant, „Cercetări asupra cărții a III-a din Despre suflet”, quaestio 9, în volumul: Aristotel, Alexandru din Afrodisia, Plotin, Themistius, Averroes, Albert cel Mare, Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant, *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate*, traducere, tabel cronologic, note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura Iri, București, 2002, p. 231.

Omul este muritor dar specia este eternă, ceea ce înseamnă că problema vieții de apoi este falsă, nemurirea nu este personală. Lumea este produsă de către o serie de cauze intermediare stricte, ceea ce înseamnă că nu există un exercițiu al providenței cu privire la lucrurile pământești.

Ceea ce se întâmplă pe pământ este rezultatul unei serii de cauze intermediare necesare, coeternale lui Dumnezeu, totul fiind guvernat de un determinism cosmic și fizic. Fenomenele cerești și conjuncțiile planetelor controlează succesiunea evenimentelor sublunare deci și destinul fiecărui individ. În consecință, omul nu este un agent liber. Există chiar o reversibilitate eternă a civilizațiilor și religiilor, guvernată de reversibilitatea ciclurilor stelare. Pentru a-și întări apartenența doctrinară și mai ales pentru a se justifica din punct de vedere religios apelează la celebra teorie a dublului adevăr, formulând-o într-o manieră disjunctivă: *ceea ce rațiunea nu poate demonstra se cuvine păstrat prin credință*. Altfel spus, pentru Siger există o incompatibilitate între credință și rațiune, rațiune însemnând aici — evident — peripatetism averroist. Această disjuncție exprimă mai degrabă o dramă, aceea de a nu putea ajunge prin rațiune la adevărurile credinței, mai ales pentru că tradiția peripatetică nu putea fi înțeleasă, de către Siger, în afara averroismului.

Aceeași dramă va fi vizibilă și în cazurile lui Albert cel Mare sau Toma din Aquino. Pentru Toma, abia, se va impune cu necesitate problema renunțării la averroism sau criticării acestuia, în vederea obținerii unei congruențe între adevărul rațiunii și cel al credinței.

13.3.3. „Tradiția peripatetică”, o himeră.

Drama lui Albert cel Mare, primul luptător pentru recuperarea creștină a aristotelismului, provenea din felul în care înțelegea să recupereze această tradiție. Pe de o parte este absolut limpede că teologilor latini cum era Albert, care aveau o educație întemeiată pe un set oarecare de texte aristotelice, li s-a părut irezistibilă șansa, ce venea acum din mediul arab, de a accede la texte noi, până atunci necunoscute. Ei cunoșteau *Categoriile*, *Despre interpretare*, anumite părți din *etică* și *Topica*, dar din lumea arabă veneau vești despre o *teologie* a lui Aristotel, despre un sistem cosmologic și o teorie generală despre cerul inteligibil.

Pe de altă parte, mai mult decât nimeni, Albert, nu și-ar fi dorit ca aceste texte să constituie o piedică în afirmarea credinței creștine.

Problema „epurării” lor de influențele arabe nu este o problemă atât de simplă și este foarte probabil ca Albert să nu-și fi pus problema în acest fel. Pentru el era semnificativ mai important, fără îndoială, orizontul de bogății care îl puteau reprezenta pentru teologii creștini știința și filosofia greco-arabă. Ceea ce a înțeles el este faptul că textele ce trebuiau acum recuperate conțineau o știință superioară celei de care dispuneau creștinii. Totuși, atât de diferită, încât nici măcar nu se putea pune problema unei acceptări sau a unei negări. Ea trebuia mai întâi cunoscută.

În acest sens, cazul lui Albert este văzut de E. Gilson ca unul de „Pantagruelism”, și nu fără temeiuri. Îl pasiona orice lucru nou și mai ales își dorea să aibă acces la cât mai multe cunoștințe. Din prea multă curiozitate, va ajunge să scrie chiar un manual de grădinărit. Nu ar fi deloc greșit să numim cazul lui Albert drept unul de „enciclopedism”. Rațiunea, descoperirea ei, poate fi utilizată legitim într-un mod complementar credinței căci, altfel, dacă nu facem deosebire între ceea ce credem și ceea ce știm, se compromite stabilitatea credinței. Rațiunea nu mai trebuia pusă în slujba credinței în sensul idealului anselmian („cred pentru a înțelege”), ci dimpotrivă, adevărurile de credință pot fi protejate prin separarea celor două facultăți. Dintr-un anumit punct de vedere, această separare poate fi privită ca o soluție ultimă de prudență față știința arabă pe care Albert își propunea să o înțeleagă.

Un enciclopedism similar, deși mult mai puțin prudent, îi caracteriza pe adepții averroismului, cum era Siger din Brabant. Acesta, nici el un necredincios, dar furat mai tare de idealul similar de recuperare a Peripatetismului, crezuse de cuviință să deosebească între *adevărul filosofiei* și *adevărul teologiei* într-un sens disjunctiv, ceea ce nu era cazul la Albert.

Aceasta este „himera” numită Peripatetism, atât pentru Albert cât și pentru Siger din Brabant: o tradiție numită „peripatetică” dar asimilabilă, în momentul respectiv, ca un întreg ale cărui părți cuprindeau și interpretările neoplatonice arabe. Albert încearcă să-și asume acel *Peripatetism integral* care nu putea să nu cuprindă comentariile arabe și, din interiorul lui, încercat adesea de perplexități, se va strădui să găndească un acord cu adevărurile creștine. În acest sens, Albert va încerca să recupereze un Aristotel care era, de fapt, mai mult decât atât.

Problema fundamentală cu care se vor confrunta Albert și Toma este prin urmare cea a raportului dintre *filosofia aristotelică* și *religia creștină*. Dacă pentru Albert nu este încă destul de clar ce înseamnă filoso-

fie aristotelică, Toma, bazându-se mult pe ajutorul maestrului său, va putea asimila aristotelismul într-o formă mult mai limpede.

13.3.4. O ambiguitate conceptuală și consecințele ei. Problema medierii cauzale între Dumnezeu și lumea sublunară.

În acest punct întâlnim și ne explicăm ceea ce Étienne Gilson numea „perplexitatea” lui Albert. Încercând să recupereze și să asume ceea ce el considera a fi un Peripatetism integral, Albert a trebuit să accepte interpretările arabe ale textelor aristotelice ca făcând parte, într-un mod legitim, din Tradiție. Se va strădui să asimileze și terminologia realistă lovindu-se însă de o diferență de sens nebănuită: tradiția arabă urmărise un alt substrat al problemei universalilor, cel neoplatonic. Pentru ei, genurile și speciile nu erau înțelese numai ca „esențe” sau cel mult Idei în mintea lui Dumnezeu, în sensul doctrinei Verbului; pentru arabi, ele aveau o existență reală, de sine stătătoare, nu numai de natură intelectuală, ci funcționau în calitate de *cauze intermediare* între Dumnezeu și lumea sublunară, cauze înțelese ca sfere astrale care determină, prin intermediul unei mecanici subtile, inclusiv destinul uman.

Ceea ce va fi nevoit Albert să înțeleagă de aici se poate vedea în tratatul său *Despre destin*. El va trebui să adopte, în încercarea de asimilare a acestui peripatetism, o arhitectură ontologică de tip neoplatonic. Astfel, *problema destinului*, una dintre subiectele disputei pariziene, depinde la Albert de patru mari presupoziii²¹³, primele trei neoplatonice iar cea din urmă boethiană.

Prima din aceste presupoziii identificabile în tratatul lui Albert este existența unei guvernări celeste a sublunarului, intermediară între lume și Dumnezeu, care determină astral destinul realităților corporale. În legătură cu aceasta, Albert se întreabă dacă raportul cer-pământ este de tip cauză-efect sau unul de tipul relației semnificant-semnificat. Va opta pentru a doua variantă, adică pentru o relație de *semnificare*, încercând să evite o soluție care ar anula problema responsabilității. În plus, va încerca mai mult: faptul că relația dintre sublunar și astral este una semiotică nu

²¹³ Cf. Alexander Baumgarten, „Principiul cerului și tratatul *Despre destin* al lui Albert cel Mare”, Comentariu la Albert cel Mare, *Despre destin*, traducere din limba latină de Cornel Todericiu, note și comentariu de Alexander Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, 2001, pp. 105–106.

legitimează, totuși, posibilitatea unei hermeneutici a semnelor cerești. Semnele cerești nu dezvăluie destinul sub forma unui sistem de predicții, ele spun cel mult că există o măsură originară a destinului dar, în calitate de cauză extrinsecă, este incomprehensibilă.

A doua presuposiție este că astrele nu impun o *necesitate* lucrurilor datorită capacității imperfecte a acestora din urmă de a participa la ordinea superioară a sferelor celeste; altfel spus, lumea sublunară nu se ridică întotdeauna la demnitatea de a avea un destin. Aceasta este teza participării *quantum potest* („potrivit putinței“). Cu alte cuvinte, chiar dacă evenimentele cerului sunt cauze externe ale evenimentelor lumii sublunare, acestea din urmă, inferioare fiind, nu se ridică la măsura posibilității de a recepta în mod perfect aceste cauze. Tot o teză de inspirație neoplatonică, pe care Albert o însușește, postulând, pe baza ei, destinul ca un *nou gen al ființei*. El este, în termenii lui Albert, un *intermediar între necesar și posibil*. Altfel spus, destinul nu este nici cauză impersonală a actelor umane, nu este nici voință: este o realitate intermediară între univers și sine²¹⁴.

Albert preia și o a treia presuposiție: există o analogie între suflet și cer conform căreia inteligența cerească și inteligența umană sunt un *act comun*. Este din nou vorba despre o idee provenită din mediul arab. Averroes postulase unicitatea intelectului posibil pentru toți oamenii și multiplicarea acestuia după acțiunile individuale ale fiecăruia. Formularea lui Albert este rodul unui efort de asimilare critică a acestor idei. El va spune că destinul este individuare a sufletului prin propria experiență, fiind în acest sens modul specific uman al libertății.

În fine, a patra presuposiție importantă a tratatului albertian este distincția boethiană între providență și destin, distincție care îi servește drept punct de echilibru între teoriile cauzelor intermediare de sursă arabă neoplatonică și doctrina creștină.

Dincolo de toate aceste sforțări albertiene, din continuarea cărora Toma își va face la rândul său un scop intelectual, Biserica, pentru a depăși anumite momente de criză în care tezele arabe intraseră în discuția universitară, riscând să afecteze educația viitorilor preoți, va respinge explicit, prin acele liste publice, propozițiile eretice.

²¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 111.

13.3.5. Problema unității intelectului.

Când averroismul începuse să influențeze spiritele, filosofii latini întâlnesc marea problemă a decelării între aristotelismul autentic și influențele neoplatonice arabe. Una din marile probleme ale „certei pariziene” din secolul XIII privește statutul intelectului. Conform vocabularului aristotelic, *intelectul activ* și *intelectul pasiv* sau potențial nu pot fi înțelese decât ca având naturi diferite. *Intelect activ* înseamnă act separat de materie și atunci, omul fiind o substanță materială („neseparată”) nu poate deține așa ceva. Aceasta înseamnă că intelectul activ trebuie conceput ca universal și unic (conform lui Averroes), ceea ce duce la concluzii indezirabile privind imposibilitatea cunoașterii individuale și mai ales imposibilitatea înțelegerii eternității sufletului. Ce anume este etern din om, din moment ce individul nu are intelect activ, pe de o parte, iar pe de alta, intelectul posibil este material, deci efemer?

Într-o primă fază, Albert cel Mare preia teze averroiste privind raportul intelectului agent cu intelectul posibil sau material dar consideră că ele aparțin sufletului individual și sunt multiplicat după numărul indivizilor. Fiecare persoană are propriul său intelect agent și propriul său intelect posibil, primul fiind o „lumină naturală” care iluminează fantasmemele, abstrage universalul din ele și îl impune intelectului posibil. Este o facultate naturală, în sensul că ține de natura sufletului să opereze aceste funcții. Totuși, pentru a face aceasta, intelectul agent individual are nevoie de *grație*, de *intelectul divin*. Această poziție a lui Albert este problematică întrucât multiplică principiul intelectului activ într-unul individual și unul divin, ceea ce conduce la o dificultate similară cu argumentul celui de-al treilea om. Toma își va da seama că în acest fel se păcăsește, de fapt, cadrul aristotelismului și va încerca să evite aceste consecințe operând o disjunctie între Aristotel și Averroes.

Toma va protesta împotriva tezei unității intelectului printr-o tentativă de demonstrare *din interiorul* aristotelismului (mizând deci pe un aristotelism pur) a existenței intelectelor plurale. Nu va reuși, însă, strict filosofic, să argumenteze și eternitatea *individuală* a sufletului, astfel că anumite pasaje din lucrarea sa *Despre unitatea intelectului împotriva averroistilor* rămânneau suspecte. Limita de care se lovește Toma este dată de însuși cadrul filosofic al peripatetismului. Din interiorul lui nu va fi posibilă dovedirea separării intelectului individual întrucât un inteligibil pur nu deține în sine nici o cauză a multiplicării. La rigoare, Toma recunoaște

că acest lucru nu se poate demonstra. Una din cele 219 teze condamnate de episcopul Tempier la 1277 pare să-l incrimineze însă tocmai pe motivul că ar fi susținut unitatea intelectului: „Că, întrucât *inteligențele nu dețin o materie, Dumnezeu nu poate face mai multe în aceeași specie*”²¹⁵. Toma fusese departe de orice bănuială că o teză ca aceasta, formulată de el ca simplă recunoaștere a unei *limite a rațiunii*, îi va putea fi vreodată atribuită, din moment ce el însuși, în disperare de cauză, fusese nevoit să apeleze chiar și la argumente exterioare pentru respingerea tezei unității intelectului: *dacă Dumnezeu poate aduce morții la viață și poate reda orbilor vederea, atunci poate face și intelecte plurale*²¹⁶. Ce-i drept, în *Summa Theologiae*, referindu-se la îngeri (și ei substanțe intelectuale), va fi spus că „*perfectiunea naturii angelice presupune multiplicarea specifică dar nu și multiplicarea individuală în specie*”²¹⁷. Contradicția se rezolvă însă în antropologia tomistă: fiecare intelect este forma unică a corpului său.

13.3.6. Problema eternității lumii

În câteva cuvinte, vom spune că problema avea serioase precedente teoretice în toată filosofia peripatetică. Aristotelic vorbind, dacă există un *Primum movens* („Primul motor“, despre care Aristotel spusese că e etern), înseamnă că eternitatea acestuia nu permite existența unui prim moment sau eveniment temporal în care să putem spune că lumea a început. Aceasta obligă concluzia că nici materia nu are un început, preluând eternitatea mișcării universale.

Toma din Aquino discută această problemă în mai multe locuri, cum ar fi *Summa theologiae*, *Comentariul la Sentințe*, *Summa contra gentiles* sau *De potentia*, textul special dedicat chestiunii fiind însă *De aeternitate mundi*

²¹⁵ Cele 219 teze condamnate în anul 1277 de Episcopul Tempier al Parisului, la sfatul doctorilor în Sfânta Scriptură, propoziția 81, în volumul: Aristotel, Plotin, Augustin, Ioan Filopon, Toma din Aquino, Alkindi, Avicenna, Avencebrol, Algazel, Averroes, Albert cel Mare, Henri din Gand, Siger din Brabant, Boethius din Dacia, *Despre eternitatea lumii. Fragmente sau tratate*, traducere din limba latină, tabel cronologic, note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura Iri, București, 1999, p. 211.

²¹⁶ Toma de Aquino, *Despre unitatea intelectului*, 105, în volumul: Aristotel, Alexandru din Afrodisia, Plotin, Themistius, Averroes, Albert cel Mare, Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant, *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate*, traducere, tabel cronologic, note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura Iri, București, 2002, p. 213.

²¹⁷ Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Q. 50, art. 4. De asemenea, *Summa contra gentiles*, II, 93.

contra murmurantes. Dezbateră este una complexă, soluția lui Toma operând și aici o discriminare între *ceea ce putem cunoaște* și *ceea ce trebuie să rămână un articol de credință*. El consideră că eternitatea lumii nu poate fi nici demonstrată nici respinsă; pornind de la cartea *Genezei*, afirmă că lumea are un început dar, din punctul de vedere al filosofiei, aceasta nu se poate demonstra. Rațiunea nu poate ști decât că lumea are o istorie indefinită, al cărei moment original nu poate fi cunoscut. Știm numai că acest început există, ceea ce este un articol de credință²¹⁸.

13.3.7. Condamnarea din 1277

În 1215, când legatul papal aprobă statutul Universității din Paris, exista deja, de cinci ani, interdicția de a se preda metafizica și științele naturale ale lui Aristotel, precum și orice *summă* a lor. În 1231, Papa Grigore al IX-lea ordonă încă o dată ca textele interzise în 1210 să nu fie predate înainte de a fi examinate de o comisie de teologi pentru a li se elimina erorile. Din nou, în 1245, Papa Inocent al IV-lea, reformulează interdicția și pentru Universitatea din Toulouse. Cu toate acestea, nici Parisul, cu atât mai puțin Oxfordul, nu au fost afectate în adevăratul sens al cuvântului. Pe la 1250 textele lui Aristotel erau predate totuși în universități. Va mai exista încă o dublă intervenție eclesială: condamnările pariziene din 1270, respectiv din 1277, cea în care episcopul Tempier al Parisului include pe lista celor 219 teze condamnate și câteva elemente care, unor franciscani, li se vor părea a fi enunțuri tomiste. În acest fel, cea de a treia tabără a „certei pariziene”, cea franciscană, a influențat decisiv întârzierea cu care sfântul Toma va fi corect perceput. Problema este nuanțată: franciscanii, de tradiție augustiniană, nu aveau deloc la această preluare creștină a peripatetismului iar idealul tomist li se va părea indezirabil. Astfel încât, constată destui cercetători, lista propozițiilor condamna-

²¹⁸ Problema conține o ambiguitate dată de cele două sensuri ale „începutului”: temporal, respectiv logic. Rațiunea este în timp și de aceea nu poate cunoaște decât că lumea este o succesiune temporală de evenimente, al cărei „punct zero” nu poate fi demonstrat deoarece rațiunea nu poate ieși din timp. Prin urmare, pentru rațiune lumea pare o succesiune nesfârșită de momente. Tocmai pe acest temei rațiunea este obligată să conchidă existența unui început *logic* al lumii (Dumnezeu), fără de care succesiunea temporală infinită este absurdă. Aceasta este schema pe care sunt construite cele cinci argumente ale existenței lui Dumnezeu. Cf. și Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 35–36.

te la 1277 reflectă, sub umbrela unei decizii eclesiale, numai o anumită percepție asupra problemelor: cea franciscană²¹⁹.

Condamnarea de la 1277 nu a fost un eveniment minor. Spre deosebire de cele anterioare, ea nu mai interzice explicit predarea textelor lui Aristotel (ele deveniseră aproape un bun comun), ci vehicularea anumitor teze care, de astă dată, aveau proveniențe diferite. Devenise clar că textele lui Aristotel singure nu mai constituiau sursa prin excelență a ereziilor. Comentariile arabe conțineau un număr mult mai mare de asemenea erori și, oricum, disputele universitare produsese un set semnificativ de tratate latine, cum erau cele ale lui Albert, Toma sau Siger din Brabant, care ar fi putut oferi surse paralele de neînțelegeri. Astfel, lista celor 219 teze condamnate conține o succesiune de propoziții care reunesc într-un mod greu de decelat toate aceste surse.

Este greu de spus — cum fusese și pentru episcopul Tempier — dacă tezele eretice fuseseră *predade* ca atare în universitate sau numai dezbătute într-un mod neangajat. Se pare totuși că nici unul din autorii vizați nu lăsaseră în textele lor dovezi asupra unei eventuale asumări a tezelor. Dezbaterile asupra lor deveniseră însă atât de dense încât posibilele confuzii din partea studenților trebuiau oprite. Este sigur că lista lui Tempier reușește să pună capăt acestor discuții și să marcheze, prin câștigul de cauză dat franciscanilor, o cotitură importantă a culturii europene. Consecințele ei vor fi de maximă importanță pentru istoria gândirii ulterioare, „articolele condamnate la Paris” devenind în vreme o sintagmă de largă utilizare.

„Cearta pariziană” este deci evenimentul pe care condamnarea episcopului Tempier o încheie prin indicarea cu autoritate a acelor teze care fuseseră vehiculate în mediul universitar și care constituiau „erori evidente și execrabile, ba mai degrabă deșertăciuni și falsități smintite”. Prin urmare, continuă textul introductiv al condamnării,

„pentru ca o vorbire imprudentă să nu îi atragă în eroare pe cei simpli, noi, atât dintre doctorii în Sacra Scriptură cât și dintre alți bărbați prudenți, fiind întrunit sfatul episcopatului, interzicem cu severitate ivirea unor asemenea teze și le condamnăm în totalitate, excomunicându-i pe toți cei care ar propune ca dogmă

²¹⁹ Cf. David Piché et Claude Lafleur, *Op. cit.*, pp. 171–173, arată că percepția medievală asupra listei de teze condamnate la 1277 conține multe neînțelegeri, dintre care cea mai gravă este cea conform căreia în listă s-ar găsi enunțuri tomiste. Nu este mai puțin adevărat că nici alți magistri de la Facultatea de arte, vizați mai direct de textul condamnării, nu au susținut niciodată ceea ce li se atribuie.

erorile numite sau pe vreuna dintre ele, sau și-ar lua îndrăzneala de a le apăra sau a le susține în vreun fel, precum și pe auditorii lui²²⁰.

Un act prudentă, după cum se vede, în care se invocă excomunicarea. Aceasta reprezenta pedeapsa maximă, față de care anticele exilări sau chiar condamnări la moarte, oricum improbabile în epoca despre care vorbim, ar fi reprezentat niște binecuvântări. Efectul este sigur și, odată cu acest rotul, teologii latini din Paris²²¹ nu vor mai putea specula în legătură cu probleme cum ar fi *medierea celestă între Dumnezeu și lumea sublunară*, sub toate formele sale („mecanica” planetară, universalile, cunoașterea indirectă sau chiar imposibilă a lumii de către Dumnezeu, caracterul necesar al evenimentelor particulare), *unitatea intelectului universal* și imposibilitatea multiplicării inteligențelor, *eternitatea lumii create*.

Una dintre consecințele cele mai importante ale condamnării este reafirmarea omnipotenței divine, a doctrinei creației purificate de elementele neoplatonice și arabe care conțineau tema *intermedierii* între Dumnezeu și lumea sublunară. Astfel, eliminarea din discuție sau „slăbirea” semnificației cauzelor intermediare a constituit unul din motivele răspândirii ulterioare a nominalismului și, cu toate probabilitățile, a spiritului raționalist modern. Privim, de pildă, la propoziția cu numărul 63 care condamnă teza:

„Că Dumnezeu nu are putere în efectele secundare în lipsa cauzei secundare înseși²²².”

Această propoziție extrem de importantă semnifică repunerea în drepturi a temei „miracolului” conform omnipotenței lui Dumnezeu. Ceea ce se condamnă aici este afirmarea intermedierii cauzale *necesare* a puterii lui Dumnezeu, altfel spus, a acelei „mecanici” celeste cu care avusesse destule dificultăți Albert cel Mare în tratatul despre destin. O eventuală rezistență a acestei teze ar fi condus la imposibilitatea intervenției nemijlocite a lui Dumnezeu în lumea sublunară sau, eventual, explicarea

²²⁰ *Cele 219 teze...*, în volumul: Aristotel, Plotin, Augustin, Ioan Filopon, Toma din Aquino, Alkindi, Avicenna, Avicebrol, Algazel, Averroes, Albert cel Mare, Henri din Gand, Siger din Brabant, Boethius din Dacia, *Despre eternitatea lumii. Fragmente sau tratate*, traducere din limba latină, tabel cronologic, note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura Iri, București, 1999, pp. 199–201.

²²¹ Edictul are incidență numai în teritoriul episcopiei. Averroismul latin va supraviețui însă la Padova și la Bologna pentru câteva sute de ani.

²²² *Cele 219 teze...*, propoziția 63, în volumul citat, p. 209: „*Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria*”.

tuturor miracolelor divine prin intermediul cauzelor secunde. Odată negată necesitatea acestor cauze, devin posibile problematizări de tipul celor nominaliste, cum ar fi semnificația pur mentală a universalilor și, mai ales, interogări de tip modern: dacă Dumnezeu poate interveni direct asupra cauzelor secundare, de unde știm că lumea în totalitatea ei nu este rezultatul imediat al unei astfel de intervenții (tema carteziană a îndoielii și a geniului rău)? Mai mult, ce fel de existență mai are lumea externă, dacă nu cumva una inteligibilă, cum va sugera Berkeley?

Desigur, efectele acestei condamnări nu au acționat direct asupra modernității; dar ele au putut constitui condiții de posibilitate. Până acolo, însă, au existat filosofi a căror gândire începe nemijlocit sub semnul acestei propoziții. Elevul lui Bonaventura, și el augustinian, Matei din Aquasparta (1240–1302), proclamă că omul nu este capabil de nici o cunoaștere sigură fără intervenția Ideilor divine, ceea ce înseamnă că existența lumii externe este și ea o problemă de credință și iluminare. Henri din Gand, unul din consilierii episcopului Tempier cu prilejul elaborării condamnării, își pune întrebarea dacă omul este capabil de *vreo* cunoaștere. Nominaliștii, ulterior, prin William Ockham (și el franciscan), vor nega orice posibilitate de a *întemeia* cunoașterea ca fiind *certă* (cunoașterea poate fi intuitivă, reprezentând un *asentiment*, sau abstractă, reprezentând o *înțelegerere*). Pentru Ockham, există o corespondență *naturală* între concepte și lucruri, neproblematică și neintermediată de *vreo* „esență”, gen sau specie; ideile divine nu sunt cognoscibile de către om, în schimb Dumnezeu poate interveni nemijlocit asupra substanțelor și intelectului uman, încălcând legile fizicii (și chiar ale nominalismului).

Nu le vor rămâne modernilor decât două ipoteze în încercarea de a reconsidera posibilitatea obținerii adevărului: a) Dumnezeu *intervine* în lume sau b) Dumnezeu *nu* intervine; oricare a treia posibilitate (adică intermedierea) fiind exclusă. Dacă Dumnezeu intervine, atunci se poate alege fie calea unui raționalism întemeiat direct pe ideile înnăscute (cum va face Descartes), fie *imaterialismul* (Berkeley). Dacă Dumnezeu nu intervine, trebuie luată în considerare fie ipoteza „armoniei prestabilite” (Leibniz) fie cea a unei *autonomii a lumii* (în contextul „absenței” lui Dumnezeu) presupusă din considerente metodologice și fructificată de empirism.

14. TOMA DEAQUINO

14.1. Repere biografice.

Toma d'Aquino este fără îndoială cel mai însemnat gânditor medieval. Vine pe lume la începutul unui secol în care civilizația creștină se reclădea în urma unei perioade de criză. Secolul al treisprezecelea va fi marcat de evenimente furtunoase și de o dinamică fără precedent: lupta dintre Papă și Împărat, dezvoltarea artelor poetice, campanii de război, creșterea puterii ecleziale — dar și a celei feudale, cultul virtuților sfinților.

S-a născut probabil în 1225 sau 1227, în castelul Roccasecca, fiind cel de al șaptelea și ultimul fiu al contelui Landolf de Aquino, aproape de Napoli, în Regatul Siciliei. Mama sa, Teodora, era contesă de Teano și nepoată a lui Frederick Barbarosa (Frederick al II-lea), având numeroase alte legături nobile de descendență normandă, însumând mai multe legături de sânge cu împărați ca Henric al IV-lea și cu alți regi de Aragon, Castilia sau Franța.

Spiritul său neînduplecat dar aplecat spre învățătură avea să se întrevadă încă din pruncie. Prin 1230, la vârsta de cinci ani, după obiceiul vremii, este trimis la mănăstirea Benedictină din Montecassino, ca laic,

pentru învățământul primar. Abatele de aici, Sinibald, era fratele tatălui său. Este repede remarcat datorită cumințeniei în rugăciune și mai ales unei întrebări insistente pe care o pune: „Ce este Dumnezeu?”. Toți spuneau că va deveni un Benedictin de ispravă și probabil Abate al mănăstirii, cum își dorea, de altfel, și tatăl său, Conte, care spera să-și repare astfel păcatul de a fi asaltat și devastat — nu cu mult timp în urmă, împreună cu armatele Împăratului Barbarosa, tocmai mănăstirea cu pricina. Conte făcuse chiar și un legământ cu călugării, o alianță reciproc avantajoasă.

Prin 1236 pleacă la Universitatea din Napoli pentru a studia artele liberale, foarte probabil la îndemnul abatelui de Montecassino care scria părinților săi că un copil cu asemenea talent nu ar trebui să fie lăsat în obscuritate. La fel de probabil, însă, și la îndemnul destinului: Barbarosa devastase din nou mănăstirea. Conte își retrage fiul care ajunge astfel la Napoli.

Aici învață, după tipicul vremii, gramatica (disciplină la care își depășește profesorul), logica și retorica (*trivium*), respectiv muzica, matematica, geometria și astronomia (*quadrivium*). Este un elev de excepție, reușind să expună lecțiile cu mai multă claritate decât fuseseră predate de către profesorii săi, câștigând astfel admirația tuturor.

Dominicanii, înființați numai cu vreo 20 de ani mai devreme, aveau în oraș o școală de teologie, parte a universității. Toma se familiarizează cu ordinul predicatorilor ajungând să răstoarne planurile tatălui său: va dori să devină dominican. La sfârșitul studiilor va îmbrăca rasa dominicană (în 1244), spre surprinderea opiniei publice și a familiei sale. Ajunge astfel să facă parte, împotriva voinței conservatoare a familiei sale, din Congregația antitraditionalistă a Dominicanilor. Tânărul Toma aderă la mișcarea Fraților Predicatori (din ordinul Dominican) atras de noutatea stilului de viață promovat de aceștia. Vechile structuri eclesiale și monastice se bazau pe o viață întreținută din capitaluri de binefacere, aparținând unei economii feudale. Noile ordine, Franciscanii și Dominicanii, atrăgând de partea lor elita tânără, predicau un mod de viață liber și dedicat sărăciei evanghelice²²³.

Decizia sa de a se călugări a stârnit reacții negative în familie. Părinții sperau ca el să devină abate la Montecassino, o mănăstire benedic-

²²³ Opoziția părinților lui Toma legată de intrarea acestuia în rândurile Fraților Predicatori este explicată de Marie-Dominique Chenu prin această diferență de optică socială între generații. M.-D. Chenu, *Toma D'Aquino și teologia*, Editura Univers enciclopedic, București, 1998.

tină venerabilă și prosperă; în schimb, Toma optase pentru un ordin nou, firav și încă unul de cerșetori! Îndrumat de către Fratele mai în vârstă Giovanni di San Giuliano, Toma intră în ordin în primăvara lui 1244 în prezența Masterului General, Ioan Teutonul, care tocmai se afla în vizită la Napoli. Avea aproape 20 de ani, tatăl său tocmai murise iar mamei sale îi rămăsese să exercite autoritatea asupra familiei.

Astfel încât, intrarea lui Toma în ordinul dominican reprezintă un moment de cumpănă în familia lui. Mama sa nu îl văzuse aproape deloc de la intrarea în mănăstire, adică de la vârsta de cinci ani. Pe deasupra, aceeași mamă contrariată ținea în minte, spun unele mărturii, prevestirea unui eremit care, la nașterea lui Toma, îi spusese că fiul ei „*Va intra în Ordinul Fraților predicatori iar învățătura și sfințenia sa vor fi atât de mari încât nimeni nu se va găsi asemenea lui*”.

Sentimentele materne au influențat cu siguranță decizia acesteia de a încerca să oprească destinul monahal dominican al lui Toma. Ea trimite o patrule care, împreună cu frații lui Toma, îl răpesc pe acesta de pe drumul spre Paris, unde pleca împreună cu Ioan Teutonul pentru *Studium generale*. Este readus la castelul Roccasecca, unde va sta închis mai mult de un an, sub constrângere familială, fiind asediat cu rugăminți și amenințări menite a-i schimba decizia. Se spune chiar că, la un moment dat, pentru a-i compromite intențiile monastice, frații săi i-au introdus în cameră o prostituată, pe care tânărul Toma a alungat-o cu cărbuni din vatră.

O soră a sa, însă, îi aducea, pe de altă parte, cărți: Sfânta Scriptură, *Metafizica* lui Aristotel, *Sentințele* lui Petrus Lombardus, astfel încât tânărul Toma profită de această captivitate la domiciliu pentru a studia. Tot în această perioadă Toma are prima viziune mistică: în urma unei rugăciuni, i se arată un înger care îl asigură că harul virginității se află asupra lui.

În 1245 familia renunță la impunerea captivității, pare-se în urma unei plângeri adresate de Ioan Teutonul Papei Inocențiu al IV-lea. Toma este redat Fraților din ordinul Dominican. Va pleca spre Paris unde este novice pentru trei ani și învață de la Albert cel Mare²²⁴.

²²⁴ **Notă biografică: Sfântul Albert cel Mare.** Albert Cel Mare s-a născut în 1206, în Lauingen, Șvabia. Moare la Cologne (Köln) în 1280. Este primul născut al Contelui de Bollstädt. Nu se știe nimic sigur despre educația sa primară, primită fie în casa părintească fie într-o școală mănăstirească din apropiere. Studiile secundare le face la Universitatea din Padova, faimoasă pentru studiul artelor liberale și corespunzând predilecției tânărului Albert. A fost unul din primii filosofi dominicani și maestrul lui Toma din Aquino. În 1223 se alătură Ordinului Dominican, atras de predicile

Va pleca apoi, împreună cu Albert, la Köln (Cologne), unde maestrul său trebuia să conducă noul *Studium generale*, înființat sub îndrumarea Ordinului Dominican. Va studia în continuare sub îndrumarea acestuia, care-l remarcă pentru inteligența sa. Datorită caracterului său taciturn și constituției corporale, studenții îl porecleau pe Toma „boul mut”. În urma unei intervenții brilante în timpul discutării unor teze dificile, Albert cel Mare va formula însă această celebră remarcă: „Noi îl numim *boul mut*, dar când acest bou va mugii, mugetul său doctinar va răsună în întreaga lume”. În 1250, probabil, Toma este făcut preot și va predica în biserici din Germania, Franța și Italia. Oamenii veneau de la distanțe considerabile pentru a-i auzi predicile.

După patru ani la Köln își termină studiile și pleacă din nou la Paris pentru a preda acolo în calitate de *bacalaureat* biblia (1252–1254) și apoi sentințele (1254–1256). În această perioadă scrie *Comentariul la sentințe* și *De ente et essentia*, probabil și comentariul la *Numele divine* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Această perioadă înseamnă propriu-zis începutul vieții sale publice: este remarcat pentru calitatea lecturilor sale (aceasta însemnând *lecturi publice*, însoțite de explicații) din Petrus

Sfântului Iordan Saxonul. După terminarea studiilor predă teologia la Hildesheim, Freiburg (Breisgau), Ratisbon, Strassbourg și Cologne. Se afla la Cologne, ocupându-se cu interpretarea *Cărții sentințelor* lui Petrus Lombardus, când, în 1245, este desemnat să plece la Paris. Aici primește titlul de doctor al universității. În timpul acestor drumuri între Paris și Cologne îl întâlnește pe Toma din Aquino printre elevii săi. Toma era încă tânăr și taciturn, dar Albert îi recunoaște geniul și îi prezice viitorul măreț. Toma și-a însoțit maestrul la Paris în 1245, s-a întors împreună cu el la Cologne, în 1248, unde Albert fusese însărcinat să conducă noul *Studium Generale*. În 1254 Albert este ales în fruntea Ordinului dominican în Germania. Călătorește la Roma în 1256, pentru a lua apărarea Ordinului împotriva atacurilor lui William de St. Amour, a cărui carte, *De novissimis temporum periculis*, fusese condamnată de către Papa Alexandru al IV-lea. În timpul șederii sale la Roma, Albert primește diferite alte însărcinări oficiale, dar în cele din urmă se va devota studiului individual. La 1270 trimite la Paris un memoriu pentru a-l ajuta pe Toma în combaterea lui Siger din Brabant și a averroistilor. Acest memoriu avea să constituie un tratat special împotriva Comentatorului arab (*Despre cincisprezece probleme*), cel de-al doilea, după cel din 1256, *De Unitate Intellectus Contra Averroem*. Este chemat de către Papa Grigore al X-lea să participe la Conciliul din Lyon (1274), unde a luat parte activă la deliberări. Anunțul morții lui Toma, care se afla și el pe drum către Conciliu, îl determină pe Albert să declare că „Lumina Bisericii s-a stins”. În 1277, când episcopul Etienne Tempier al Parisului anunța condamnarea scrierilor tomiste pe motivul că ar fi prea favorabile filosofilor necredincioși, Albert cel Mare se duce din nou pentru a lua apărarea discipolului său. Curând după anul 1278 cade bolnav, suferind o amnezie aproape completă. A fost beatificat la 1622 de către Papa Grigore al XV-lea, fiind sărbătorit în Biserica Catolică la data de 15 noiembrie.

Lombardus. Se pregătește apoi pentru titlul de Doctor. Acordarea titlului se amână datorită unui scandal izbucnit între Universitate și autorități, în urma căruia doctorii parizieni refuză să mai accepte doctoranzii care nu depun un jurământ de fidelitate față de Universitate²²⁵. Cum Franciscanii și Dominicanii au refuzat să depună jurământul, Toma (alături de prietenul său, Sf. Bonaventura) se găsește în situația de a nu-și putea susține doctoratul (titlu care implica și o muncă de predare în Universitate). În urma intervenției papale, scandalul ia sfârșit și Toma devine doctor în 1257 cu o temă despre Majestatea lui Hristos, (în aceeași zi cu Sf. Bonaventura), când începe să predea pentru a dobândi și titlul de profesor (1259).

Devine celebru prin calitatea expunerilor sale. Toți se grăbeau să-l asculte așteptând de la el răspunsuri definitive la marile probleme cu care lumea teologică a vremii se confrunta. Parisul și-l revendică, papa și-l voia alături, universitățile din toată Europa îl invită să predea în cadrul lor.

După trei ani de carieră teologică la Paris, perioadă în care scrie Comentariile la două tratate teologice ale lui Boethius, Comentarii la Isaia și Matei, *Quaestiones disputatae de veritate*, precum și o parte din *Summa contra gentiles*, Toma pleacă la Roma, în 1259, pentru vacanța de vară. Va rămâne nouă ani, mai întâi la curtea papală, apoi în conventul Santa Sabina și din nou la Curia din Viterbo. Papii nu au încetat cu încurajările, văzându-i geniul imediat: Alexandru IV, Urban IV și Clement IV și-au arătat fără ezitare predilecția pentru tânărul doctor. În această atmosferă predă în mai multe universități (Anagni, Orvieto, Roma, Viterbo, Perugia)

Perioada de la Roma este una fertilă. Aici va prelua, la îndemnul papal, gigantica muncă de a epura aristotelismul de erorile averroiste. Va

²²⁵ Conflictul a izbucnit datorită unei inițiale dispute între universitate și autoritățile civile, în urma uciderii unui student și rănirii altor trei de către gardienii publici. Universitatea și-a folosit autonomia și a revendicat satisfacție, dar i-a fost refuzată. Doctorii și-au închis școlile și au jurat solemn că nu le vor redeschide până la satisfacerea cererii. De asemenea, au decretat că pe viitor nimeni nu se va putea înscrie la ciclul doctoral decât în urma depunerii unui jurământ similar. Dominicanii și Franciscanii au continuat să predea în școlile lor refuzând jurământul. De aici a apărut un alt conflict, care era în culme tocmai în momentul în care Toma de Aquino și Sfântul Bonaventura erau pregătiți să-și susțină titlul de doctor. Un anume Guillaume de Saint-Amour a scris și o carte împotriva Fraților (*De periculis novissimorum temporum* — „Pericolele vremurilor noi”) în care li se contesta acestora dreptul de a ocupa catedre în universitate, la care Toma a răspuns printr-o altă carte, *Contra impugnates Dei cultum et religionem* („Împotriva celor care atacă religia și cultul lui Dumnezeu”), o apologetică a ordinelor religioase. Cartea lui Guillaume de Saint-Amour a fost condamnată de către Alexandru al IV-lea în 1256 iar papa a ordonat admiterea Fraților la doctorat.

scrie comentariile la *Fizica*, la *Metafizica*, la *Etica Nicomahică*, *Despre simțuri și sensibile*, *Despre memorie și reamintire*, *Analitica Secundă*, *Politica*. Va termina tratatul *Summa contra gentiles*, va scrie primul comentariu la Epistolele Pauline, la *Cântarea cântărilor*, la *Ieremia*, apoi tratatele *De regno*, *De potentia*, *De malo*. Începe *Summa Theologiae*.

În noiembrie 1268 este trimis din nou la Paris unde lucrurile se agravează datorită lui Siger din Brabant, care predă învățătură aristotelică averroistă, punând în pericol toată munca anterioară a lui Toma. Va munci patru ani la tratatele sale antiaverroiste: *Despre perfecțiunea vieții spirituale împotriva adversarilor statului religios*, *Despre unitatea intelectului împotriva averroistilor*, *Despre Eternitatea lumii împotriva detractorilor lui Aristotel*, *Comentariile la Liber de causis* (tratată neoplatonic arab considerat însă aristotelic la acea vreme), comentarii la *Meteorologice*, la *Despre interpretare* și la *Despre suflet*. Va mai scrie partea a doua a *Summei theologiae* și majoritatea părților din *Quaestiones quodlibetales*.

După Paștele anului 1272 este chemat înapoi în Italia pentru a stabili un *Studium generale* de Teologie²²⁶. Își alege Napoli drept sediu și aici va munci la a treia parte a *Summei theologiae*. Va mai comenta *Psalmii*, *Epistola către Romani* dar, nu mai puțin important pentru el, tratatele aristotelice *Despre cer* și *Despre generare și corupere*.

Din aceste zile datează o descriere plastică a omului Toma de Aquino. Se spune că uimea prin statura sa înaltă, silueta întunecată și verticală. Avea o piele stacojie, capul mare și puțin pleșuv. Un portret făcut tot acum îl arată împăcat și pur, cu ochi liniștiți și trăsături regulate, puțin cam greoi, buze ferme și cu linii precise. S-a spus că avea o carne delicată și sensibilă, semn al marilor intelectuali, cum spusese Aristotel. Orice mică zgârietură îi provoca mari dureri dar, când se cufunda în meditație, putea suporta orice sângerare fără să știe nimic. Meditând, ridica ochii spre cer și atunci nu observa nici dacă i se lua farfuria din față. Prietenul său trebuia să aibă grijă să îndepărteze din jur obiectele care l-ar fi putut răni²²⁷.

Se afla în atenția tuturor, la mila tuturor și la dispoziția tuturor. Uneori era atât de solicitat cu întrebări, consultații și sfaturi, încât chiar Regele Franței, punându-i odată câteva întrebări, a primit răspunsul a doua zi.

²²⁶ Printre altele, i se propune și titlul de Arhiepiscop, pe care îl refuză.

²²⁷ Altădată, se mai spune, se afla, invitat, la masă cu regele Franței. În mijlocul petrecerii, fără nici o legătură cu ce se întâmpla în jurul lui, Toma și-a lăsat capul pe masă plângând: „Oh, argumentul acela împotriva maniheismului!”. A fost nevoie să fie prins ușor de cap pentru a putea observa că îl neglijase pe Regele Franței.

Era inflexibil în ce privește apărarea adevărului. Studenții săi erau uluiți de placiditatea cu care suporta atacurile personale. Evita orice judecată pripită, preferând mai degrabă să pară naiv decât să se grăbească cu opinii superficiale. Avea totuși un simț al ironiei imparabil, mai ales când se făceau glume pe seama lui. Odată a fost strigat: „Frate Toma, hai să vezi un bou zburând!” Toma se grăbește la fereastră și celălalt râde. „Este mai bine — a răspuns Toma — să crezi că un bou poate zbura decât să crezi că un creștin poate minți!”.

Se dedica în întregime lecturii și interpretării textelor. Nu voia nici o responsabilitate oficială și se ruga cu lacrimi Fecioarei Maria să nu i se dea vreun titlu. Reușește să evite numirea ca Arhiepiscop. Este adesea surprins în mijlocul unor extazuri mistice. Se spune că prin 1273, după euharistie, la biserica din Napoli, i-a vorbit Iisus Hristos însuși. Trei frați l-au văzut pe Toma ridicat deasupra podelei din capelă și au auzit o voce tunătoare spunând: „Ai scris bine despre mine, Toma, ce răsplată dorești pentru munca ta?” — „Nimic altceva decât pe tine, Doamne!”, ar fi răspuns Toma.

În același an, înainte de a-și termina lucrarea sa majoră, *Summa Theologiae*, încetează să mai scrie, spunând la un moment dat că nu mai poate continua deoarece „asemenea taine mi-au fost arătate încât toate cărțile pe care le-am scris mi se par acum insignifiante („modica”). Lucrarea mi-e gata. Nu-mi mai aștept decât sfârșitul”.

În anul 1274, Papa Grigore al X-lea îl convoacă să participe la al doilea Conciliu general de la Lyon. Se zvonea că Toma, împreună cu Sfântul Bonaventura, vor fi făcuți cardinali. Aceasta, pentru Toma, însemna sfârșitul. Sfânta Fecioară îl asigurase, în timpul unei rugăciuni, că dorința sa de a nu fi ridicat în rang va fi ascultată. Toma încalcă pe un catâr și, însoțit de Reginald, companionul său, pornește spre Lyon dar, pe drum, își vizitează o nepoată. Starea sa de sănătate se înrăutățește iar Toma își exprimă dorința de a muri într-o mănăstire. Este dus repede la mănăstirea Cisterciană Santa Maria din Fossa Nuova, unde moare după o lună, având 49 de ani. Se spune că, apropiindu-se de trupul lui Toma, unul din călugări, aproape orb, și-a recăpătat vederea. Alte minuni s-au mai petrecut în acest timp dar călugării, de teamă ca nu cumva trupul lui Toma să fie luat din mănăstirea lor, le-au tăinuit. Este înmormântat în cimitirul acestei mănăstiri.

Ulterior, corpul lui a fost totuși mutat în biserica dominicană din Toulouse, la ordinul Papei Urban al V-lea, în 1369. Aici, în 1628, a fost ridicat un altar monumental, distrus în timpul Revoluției Franceze, când corpul a fost din nou mutat la biserica din St. Sernin din Toulouse. Brațul

său stâng a fost trimis pentru a constitui moaștele catedralei din Napoli iar mâna dreaptă, inițial păstrată în capela dominicană a Universității din Paris, a fost trimisă, tot în timpul Revoluției Franceze, la biserica Santa Maria Sopra Minerva din Roma, unde se păstrează și azi.

Au trebuit să treacă cincizeci de ani de dispute violente (așa-zisa „ceartă pariziană” din secolul XIII) pentru ca doctrina lui Toma să fie în final acceptată. La 1277, Episcopul Etienne Tempier al Parisului editează Condamnarea acelor teze eretice în care include, acum, și propoziții tomiste. Opoziția teologilor din Paris și Oxford s-a acutizat, iar Franciscanii au interzis, în 1282, predarea învățăturii tomiste în școlile lor. În fine, la 1323 Toma d’Aquino este canonizat de către papa Ioan al XXII-lea, care a declarat că „Toma singur a iluminat Biserica mai mult decât toți ceilalți doctori la un loc”. Condamnarea pariziană din 1277 este revocată un an mai târziu. Ecoul doctrinei lui Toma ajunge și în Bizanț, unde s-a bucurat de respect iar o parte din lucrările sale au început să fie traduse în grecește.

În 1567 este proclamat, de către Pius al V-lea, *Doctor al Bisericii Universale*, devenind patronul tuturor universităților catolice. Ulterior, în 1879, Papa Leon al XIII-lea, prin enciclica *Aeterni Patris*, declară filosofia sa drept doctrină oficială a Bisericii Catolice²²⁸.

14.2. Opera

Toma de Aquino a trăit mai puțin de cincizeci de ani dar a avut timpul necesar să scrie peste șazeci de cărți. Biografia sa ne spun că avea o asemenea forță de concentrare încât putea să dicteze mai multor scribi concomitent. Textele sale aveau asemenea căutare încât copiile lor manuscrise puteau fi găsite în toată Europa. Primul text tomist *tipărit* (*Secunda secundae*, a doua secțiune a celei de a doua cărți din *Summa Theologiae*) datează din 1467 (Mainz), iar prima ediție tipărită completă a *Summei* a apărut la Basel, în 1485.

Opera completă a lui Toma a fost editată de mai multe ori: la Roma (1570, ediția numită „Piana”, deoarece a apărut la ordinul Papei Pius al V-lea), Veneția (1594, 1612, 1745), Antwerp (1612), Paris (1660, 1871–1880), Parma (1852–73). Din 1882 (la Roma) datează ediția numită „Leonină” (după numele papei Leon al XIII-lea, sub al cărui patronaj a apărut).

²²⁸ Aniversarea sfântului Toma în Biserica Catolică are loc pe data de 28 Ianuarie.

Iată o listă cu cele mai importante lucrări. **Tratate teologice:** *Scriptum super IV libros Sententiarum* („Comentariile despre Sentințe“, 1254–56); *De veritate* („Despre adevăr“, 1256–59); *Summa contra gentiles* („Summa contra păgânilor“, 1258–64); *Summa theologiae* („Summa teologică“, 1265 sau 1266–73; neterminată); *De potentia Dei* („Despre puterea lui Dumnezeu“, 1259–68); *De malo* („Despre rău“, nedată); *De spiritualibus creaturis* („Despre creaturile spirituale“, nedată); *De anima* („Despre suflet“, nedată); *De unione Verbi incarnati* („Despre unitatea Verbului întrupat“, nedată); *De virtutibus* („Despre virtuți“, 1269–72). Comentarii biblice: *Expositio in Evangelium S. Matthaei* (1269–72); *Expositio in Job ad litteram* (1261–64); *Expositio in Evangelium Joannis* (1269–72); *Exposition in S. Pauli Apostoli epistolas* (nedată, neterminată); *In psalmos Davidis expositio* (1272–73). **Comentarii la Aristotel:** *In octo libros Physicorum expositio* („Comentariu la Fizica“, 1268–71); *In tres libros De anima* („Comentariu la De anima“); *In librum De sensu et sensato expositio* („Comentariu la cartea Despre simțuri și senzație“, 1270–71); *In decem libros Ethicorum expositio* („Comentariu asupra Eticii“, 1271–72); *In duodecim libros Metaphysicorum expositio* („Comentariu la Metafizica“, 1272); *In libros De caelo et mundo expositio* („Comentariu la cărțile Despre cer și lume“, 1272–73); *In libros Posteriorum analyticorum expositio* („Comentariu la Analitica secundă“, nedată). **Tratate filosofice:** *De ente et essentia* („Despre fiind și esență“, înainte de 1256); *De regno* („Despre regalitate“, 1266); *De perfectione vitae spiritualis* („Despre perfecțiunea vieții spirituale“, 1269–70); *De unitate intellectus contra Averroistas* („Despre unitatea intelectului“, 1270); *De aeternitate mundi contra murmurantes* („Despre eternitatea lumii“, 1270–72); *De substantiis separatis, seu de angelorum natura* („Despre substanțele separate sau despre natura îngerilor“, nedată).

Problema fundamentală cu care este confruntat Toma încă de timpuriu este cea a raportului dintre *filosofia aristotelică* și *religia creștină*. Ca discipol al lui Albert cel Mare, Toma devine un aristotelic convins, preluând crezul maestrului și devenind exponentul opțiunii doctrinare a acestuia. Ceea ce va rezulta este o sinteză a filosofiei aristotelice și a teologiei creștine, axată pe o doctrină originală a ființei²²⁹. Circa o sută și cincizeci de ani de gândire scolastică își vor găsi expresia în doctrina sa. Aceasta

²²⁹ O abordare suficient de detaliată a raportului dintre Toma și Aristotel se găsește în *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, articolul lui Joseph Owens, „Aristotle and Aquinas, pp. 38–59.

înseamnă însă că influența lui Aristotel nu este una textuală: Toma ia contact cu traduceri latine, apoi cu comentarii arabe și iudaice la Aristotel, mai ales cu lucrările lui Avicenna și Averroes. „Aristotel al lui Toma“ este mai degrabă unul neoplatonic și de el se servește Aquinatul atunci când, spre sfârșitul vieții, s-a angajat în acele dispute în jurul acceptării doctrinei lui Aristotel.

In extenso, doctrina lui Toma d'Aquino este atât de complexă încât o expunere sistematică completă este practic imposibilă. De asemenea, *metoda* lui Toma nu s-ar putea caracteriza într-un singur cuvânt, ea fiind nu numai aristotelică, dar și platonice, socratică; este analitică, dar și sintetică, inductivă dar și deductivă. Ne oprim la câteva dintre componentele filosofice ale operei sale.

14.3. *Summa Theologiae*. Prezentare generală.

Summa theologiae (Summa teologică) este rodul unor preocupări constante a lui Toma de a da expresie unei cerințe pedagogice fundamentale: prezentarea organică și sistematică a cunoștințelor. Formele de predare universitară existente, constând în explicarea textelor și întrebările disputate, nu ofereau o percepție sinoptică și riguroasă asupra problemelor și mai ales nu evidențiau dimensiunea organică a apariției și dezvoltării lor. Nu lăsau să se întrevadă, cum și-ar fi dorit Toma, un plan divin. Conțineau, în schimb, o serie de inutilități și expuneri excesiv de lungi. Prin ceea ce a rezultat, *Summa* este în primul rând o expunere sistematică, concisă și globală a tuturor problemelor teologice, în acord cu nivelul de înțelegere al studenților vremii. Toma reușește, spre deosebire de oricare alt gânditor al generației sale, să absoarbă și să pună alături, într-o expunere enciclopedică, toate întrebările și răspunsurile care puteau fi luate în seamă la vremea sa. Ceea ce obține este nu numai un grad mare de sinteză dar mai ales un nivel de *completitudine* niciodată atins de la Aristotel.

Planul de lucru al lucrării este unul monumental, comparabil, ca semnificație, cu arhitectura catedralelor gotice²³⁰. O comparație destul de „romantică“, după părerea lui M.D.Chenu, care constată că planul de lucru al *Summei* conține mai degrabă un scenariu neoplatonic. Tratatul este

²³⁰ M.D.Chenu, *Toma d'Aquino și teologia*, traducere de Elena I. Burlacu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 147.

astfel construit încât să respecte scenariul plotinian al lumii ca emanație divină: *prima parte* vorbește despre Dumnezeu ca principiu, *partea a doua* tratează despre Dumnezeu ca scop final și Hristos ca partener al omenirii pe traseul de întoarcere la Dumnezeu, iar *a treia parte* studiază contextul creștin al acestei reîntoarceri: iubirea divină, istoria și contingenta.

Planul lucrării se prezintă sub forma unor probleme sau întrebări, sistematizate după criteriile menționate, după următoarea structură: *prima pars* conține 119 probleme și expune doctrina sacră sau studiul despre Dumnezeu ca principiu al ființei, precum și ierarhia divină, și doctrina creației. *Secunda Pars* (303 probleme) tratează omul în relația sa cu Dumnezeu și se ocupă de scopul omului, acțiunile umane, pasiuni și obiceiuri, vicii și păcate, legislație și grația divină. O a doua diviziune a părții secunde trece la probleme cum ar fi credința, speranța, prudența, temperanța, minunile. În fine, *Tertia pars* (90 probleme, plus un supliment de alte 99) tratează despre întrupare, despre viața lui Hristos, sacrameinte, botez, Euharistie, penitență, căsnicie.

14.4. Raportul rațiune-credință

Problema raportului și a necesității stabilirii unui acord între rațiune și credință este o primă condiționare a dezvoltării filosofiei tomiste. Dacă rațiunea acoperă întregul domeniu al *filosofiei*, aceasta nu trebuie să se ocupe decât de ceea ce este accesibil inteligenței naturale și demonstrabil cu ajutorul ei. Pe de altă parte, revelația, autoritatea lui Dumnezeu este temeiul și domeniul *teologiei*. Filosofia va avea principiile argumentării în rațiune, teologia va argumenta întemeindu-se pe revelație.

Există însă un acord *de drept* între rațiune și credință ca și între filosofie și teologie. Folosite corect, ele nu pot să ne înșele, căci *nu pot exista două adevăruri*²³¹. De aici decurg două sarcini importante pentru filosofie, una negativă (critică) și una pozitivă (constructivă).

Mai întâi, rațiunea este *datoare să se critice pe sine*, corectându-se, atunci când una din concluziile sale contrazice dogma, fără însă a folosi

²³¹ Este opțiunea fermă prin care Toma se delimitează principal de interpretarea averroistă extremă a aristotelismului care avea ca și consecință inacceptabilă teoria dublului adevăr: al credinței și al științei.

revelația sau dogma ca argument suprem ci doar ca semnal al erorii; argumentele deciziei oricărei respingeri filosofice trebuie să aparțină rațiunii.

A doua sarcină a filosofiei este aceea de a înțelege tainele revelației, acolo unde este posibil prin voința lui Dumnezeu. Filosoful este dator să înțeleagă și să explice cuvântul lui Dumnezeu. Acest lucru înseamnă că, alături de teologia revelată, există și un discurs rațional despre divinitate, o *teologie naturală*, care nu concurează teologia revelată și nici nu reprezintă toată filosofia. Este o *completare* a teologiei revelate și o *încununare* pentru filosofie²³². Căci, spune Toma, nu există nici un motiv pentru care acele lucruri ce pot fi învățate prin știința filosofiei, în măsura în care pot fi cunoscute de rațiunea naturală, să nu poată fi învățate și printr-o altă știință în măsura în care aparțin revelației. De unde urmează că teologia inclusă în doctrina sacră diferă în genul său de acea teologie care este parte a filosofiei²³³.

Deși raportul rațiune-credință fusese o preocupare majoră pentru majoritatea gânditorilor medievali anteriori, această distincție netă între cele două genuri ale teologiei pe care o realizează Toma reprezintă maturitatea absolută a tuturor acestor căutări. La Toma, opțiunea pentru Aristotel este hotărâtoare. Obiectele naturale, cauzele secunde, au o acțiune și o esență reală, fiind chiar singurele inteligibile pentru om; *quidditatea* lucrului material este obiect prim al cunoașterii. Intelectul poate să cunoască fără vreo intervenție exterioară, având activitate proprie iar ceea ce este separat potrivit inteliecției nu poate fi separat și potrivit existenței, așa cum proceda Platon. Astfel, genurile și speciile sunt pur intelectuale.

14.5. Ontologia lui Toma. Fiind, esență, ființă.

Ontologia tomistă are la bază un aristotelism consecvent și este întemeiată pe o ierarhie strictă a ființelor. Preocupat încă din tinerețe de problema clarificării unui vocabular ontologic fundamental, Toma se implică în marea dispută privind interpretarea textelor aristotelice, situându-se, în acest sens, pe traiectoria deschisă de maestrul său Albert cel Mare. Cum am văzut, problema unei interpretări corecte a aristotelis-

²³² Este punctul în care se conturează aportul personal al lui Toma la aristotelism. „Când e vorba de fizică, de fiziologie sau de meteori, Sfântul Toma nu este decât elevul lui Aristotel; când e vorba însă de Dumnezeu, de geneza lucrurilor și de întoarcerea lor spre Creator, Sfântul Toma este el însuși”, scria É. Gilson.

²³³ Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q1, art. 1.

mului era una cardinală: împreună cu comentariile arabe, aristotelismul era inacceptabil din punct de vedere teologic; pe de altă parte, eliminarea brutală a acestor comentarii și a tezelor lor era imposibilă, celebrele condamnări dovedindu-se nu o dată ineficiente. Nu-i rămânea lui Toma decât angajarea într-o confruntare directă cu averroisții în scopul obținerii unei înțelegeri echilibrate a textelor și conceptelor.

Lucrarea *De ente et essentia*²³⁴ este cea de a doua lucrare scrisă de Toma din Aquino (după *Despre principiile naturii*), în jurul vârstei de treizeci de ani, atunci când școlarii parizieni întâmpinau dificultăți semnificative în înțelegerea vocabularului vehiculat de către magistrații vremii. Termeni ca *esse, ens, essentia, materia, forma, intellectus, individuum*, ș.a., constituiau elementele centrale ale unui — aproape — manierism discursiv al epocii.

Toma își propune să explice termenii de *ens* (*pl. entia*, fiindul sau ființa concretă, ființarea determinată în multiplu, cea de-aici) și *essentia* (esența), considerați primordiali în ordinea conceperii lor de către intelect. Este o precizare semnificativă, deoarece ea atrage atenția asupra unei distincții de factură aristotelică, cea între „în ordinea naturii” și „în ordinea cunoașterii”. Ontologia lui Toma este, aici, una *în ordinea cunoașterii*, de unde necesitatea stabilirii unei succesiuni didactice a expunerii. Miza parcurgerii unei ontologii este înțelegerea *temeiului*, a fundamentului ființei. Dacă ordinea platonician-augustiniană predilectă era una *descendentă*, începând de la *temei*, ordinea aristotelică începe în mod consecvent cu *întemeiatul*. Toma va începe de la *fiind*.

Tot în manieră aristotelică Toma va spune că *fiindul* are două accepțiuni: „ceea ce se divide în zece categorii”, respectiv „tot ceea ce poate constitui obiectul (sau *adevăru*) unei judecăți afirmative”. Conform celui de-al doilea sens, orice obiect sensibil, imaginativ sau inteligibil este *fiind*, în măsura în care se poate construi o judecată afirmativă adevărată despre el. Trebuie observat însă că unele judecăți, deși adevărate, nu au un corespondent real, nu se referă la nimic, astfel că și privațiunile sau negațiile ar trebui să reprezinte *fiinduri*, așa cum *orbirea* spunem că *ființează* în ochi, în calitate de privație. În aceeași situație se găsesc obiectele imaginare: despre „Pegas” putem construi judecăți afirmative adevărate. Aceasta înseamnă că obiectul ontologiei nu poate fi identificat pornind de la judecăți.

²³⁴ În traducerea românească a lui Eugen Munteanu (Editura Polirom, Iași, 1998), lucrarea poartă numele *Despre fiind și esență*. Termenul de *fiind* este echivalentul aristotelicului τὸ ὄν (fiindul multiplu, determinat, tot ceea ce poate fi subiect al unui enunț).

De aceeași problemă se lovise și Aristotel, atunci când, pentru a face posibilă construcția discursului ontologic, remarca cu prudență că unele rostiri sunt *omonime*, desemnând lucrurile numai pe bază de asemănare a numelui și nu pe bază de esență. Nu putem porni spre constituirea unei ontologii având ca reper judecățile, ci trebuie, înainte de toate, să luăm în considerare elementele constitutive ale judecăților, *rostirile*, adică termenii și conceptele. Aristotel observase că Ființa ca fiind se spune în atâtea feluri câte categorii sunt; dispunem, adică, de un reper sigur pentru identificarea realităților. Și aici, ca și la Toma, categoriile constituie un criteriu de verificare a realității obiectelor: dacă un obiect este predicabil din perspectiva tuturor categoriilor (adică dacă este concomitent temporal, spațial, în relație, în posesie, etc.), atunci el nu este fictiv și nici fals. Multiplicitatea reală a ființei corespunde multiplicității ei semantice.

Preluând raționamentul, Toma va spune că fiindul luat în primul sens, adică drept *ceea ce se divide în zece categorii*, nu desemnează decât ceea ce există în realitate. Potrivit acestei accepțiuni, privațiunile și negațiile nu sunt fiinduri. Avem astfel o bază sigură în a porni pe urmele esenței, adică acel ceva care face ca un fiind să fie așa cum este. Numai din *fiind* poate fi dedusă *esența* care, asemeni formei aristotelice, se găsește în lucruri. Abia acum utilizarea judecăților este sigură, neexistând riscul de a opera judecăți fără sens sau conținând ficțiuni. Pornind de la acel fiind care are corespicient real, efortul nostru se va îndrepta acum către identificarea esenței sale, celui ceva care face ca fiindul să fie ceea ce este, în felul în care este.

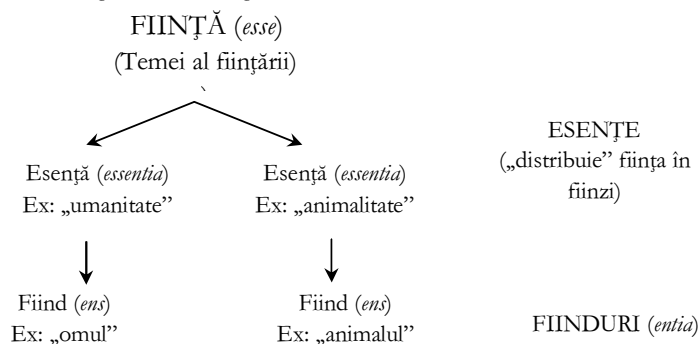
Esența (*cviditatea*) reprezintă în primul rând ceea ce este „comun tuturor naturilor pe temeiul cărora diversele fiinduri sunt orânduite în diverse genuri și specii”. În acest sens, *esența* este un *altceva* decât fiindul. Dacă fiindul este înțeles ca totalitatea determinațiilor unui lucru, inclusiv accidente sale, *esența* înseamnă *identitatea inteligibilă* a fiindului, ceea ce, dincolo de accidente, îi dă un mod specific de ființare. Din acest motiv, *esența* înseamnă, în al doilea rând, *ceea ce semnificăm prin definiție*, adică diferența specifică.

Esența se mai numește și *formă*, continuă Toma, altfel spus „caracterul determinant al fiecărui lucru”; desigur, *formă* în sensul de principiu activ, opus materiei. În al patrulea rând, *esența* semnifică *natură*, într-un înțeles boethian al termenului²³⁵: „ceea ce poate fi conceput într-un chip

²³⁵ Cf. Boethius, „Contra lui Eutyches și Nestorius”, I. Definiția lui Boethius este: „Natură au acele lucruri care, de vreme ce există, pot fi cuprinse într-o oarecare

oarecare de către intelect“. Ceea ce trebuie să înțelegem aici este sensul de *natură inteligibilă*.

Sintetic, *esența* înseamnă acel ceva, diferit de fiind, *prin care și în care* fiindul are *ființă* sau *ființează*. Cu aceasta am obținut încă un termen fundamental al ontologiei tomiste: *ființarea*. Putem acum să înțelegem mai bine sensul incursiunii de până aici: un *lucru concret* (fiindul, *ens*) are un *mod de a fi*, conform esenței sale (*essentia*) și *ființare* (faptul de a fi, pur și simplu), dată *în* și *prin* esență. La propriu vorbind, *esența* este un temei intermediar între *ființă* (*esse*) și *fiind* (*ens*).



Dintre fiinduri, numai *substanțele* dețin esență în mod veridic și absolut, ceea ce înseamnă că accidentele ființează numai relativ la ele²³⁶. Prin intermedierea esenței, substanțele *ființează*, iar datorită esenței (adică nemijlocit), ele sunt într-un mod anume. Ceea ce este o substanță (esența, *essentia*) se află la rândul ei sub determinația *faptului însuși de a fi* (existența sau ființa). Se obține astfel o ierarhie ontologică în care ființa pură se multiplică în *moduri de ființare* (esențele sau genurile și speciile), iar acestea, la rândul lor, sunt multiplicare în *indivizi* (fiindurile). Ei sunt, în termeni aristotelici, substanțe prime.

Ceea ce îl interesează pe Toma în continuare este cum poate fi recunoscută esența în substanțe. Trebuie să ținem cont însă de faptul că substanțele sunt de două feluri: simple și compuse. Se revine, în acești termeni, la o mai veche temă a filosofiei europene, cea a distincției unu-multi-

măsură (*quoquo modo*) cu mintea“. Boethius, *Tratate teologice*, ediție bilingvă, traducere din latină și note de Octavian Gordon și Bogdan Tătaru-Cazaban, postfață de Anca Vasiliu, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 19.

²³⁶ În sensul în care și pentru Aristotel „realitățile care sunt în subiect“, adică accidente, nu pot fi în afara subiectului (nu subzistă). Cf. Aristotel, *Categorii*, 2, 1a.

plu, conform căreia multiplul este inferior dar cognoscibil pe măsura intelectului uman, în vreme ce Unul este temei dar „ascuns“ gândirii noastre.

14.5.1. Substanțele compuse: forma și materia.

Substanțele compuse sunt „mai ușor“ de cunoscut și de aceea metoda potrivită începe cu ele. Caracterul lor compus se datorează prezenței unui factor multiplicator, cum ar fi materia. În cazul substanțelor sensibile, materia reprezintă principiul de individualizare față de specie, astfel încât specia „om“, de exemplu, cuprinde o multitudine de indivizi umani care au aceeași esență dar sunt numeric mai mulți datorită materiei, care particularizează prin accidente. S-ar putea spune, în acest sens, că nu există doi indivizi identici, deși *esența lor este comună*. Dar dacă lucrurile ar sta așa, atunci fie ar fi imposibilă obținerea definiției (căci materia și determinațiile accidentale nu ar „spune“ nimic despre esență, făcând imposibilă cunoașterea *ascendentă*), fie identitatea individului ar consta numai în accidentele sale, ceea ce ar face imposibilă justificarea sa ontologică și, din punct de vedere creștin, ar pune în criză problema responsabilității individuale.

Toma încearcă să depășească această consecință prin evitarea unei percepții simpliste asupra aristotelismului. În acest sens, el spune că *esența* nu este predicată (în definiție) numai cu privire la formă și nici numai cu privire la materie. Dacă *esența* (pe temeiul căreia un lucru este denumit *fiind*) nu înseamnă numai formă, atunci ea reprezintă un *compus* al amândurora: „și una, și alta, deși forma singură este, prin natura ei („*suo modo*“), cauza unui *fiind* compus de acest fel²³⁷“.

Ceea ce trebuie să înțelegem de aici este că nu avem o identitate perfectă între *esența* inteligibilă (cauza) a substanței compuse și *forma* lucrului concret. *Esența* este cauza modului de ființare a *fiindului*, dar acest mod de ființare cuprinde și materie. Compusul formă-materie care înseamnă *fiindul* reprezintă, am putea spune, un „efect“ al *esenței*. O consecință imediată a acestei teze ar fi că *esența* („cuprinzând“ sau cauzând și materia și forma deopotrivă, adică individualul ca și compus), este particulară și nu universală (căci fiecare individ ar avea o altă esență, diferențiată după determinațiile materiale, ce ar trebui să fie cauzate în moduri par-

²³⁷ Toma de Aquino, *Despre fiind și esență*, ed. cit., pp. 43–45

ticulare pentru fiecare individ). Numai înțeleasă ca *separată* de materie forma ar putea rămâne un universal. Altfel, în acest caz, ea trebuie considerată particulară, la fel ce și individul. Aceasta înseamnă că universalile nici n-ar putea fi definite, de unde consecința gravă că nici nu ar putea exista definiții ale speciilor, ci numai pentru *indivizii* înțelegi ca și compuși din formă și materie, aceasta însemnând esența. O asemenea perspectivă ar însemna *pluralism ontologic*, fără îndoială de evitat.

Problema lui Toma, în momentul de față, este: cum am putea înțelege materia ca inclusă în *fiind* și în același timp *fiindul* (adică materie plus formă) cauzat de *esență*, fără să fim nevoiți să înțelegem și *esența* ca o cauză particulară a individului? Altfel spus, trebuie să obținem o perspectivă asupra esenței astfel încât ea să cauzeze fiindul ca mod de a fi comun mai multor indivizi, nu pentru fiecare individ în parte (căci astfel esența ar fi individuală și nu specifică). Sau, invers, avem nevoie să înțelegem *materia* astfel încât ea să rămână principiu de individuație numai pentru *fiind*, nu și pentru *esența* fiindului.

Va trebui să asumăm două perspective asupra materiei. În primul rând, materia stă ca principiu de individualizare pentru *fiind*, iar în acest sens vorbim despre materie ca ceva ce desemnăm prin atribute și indicăm drept *ceva-aici-de-față*: „acest os“, „această carne“, „corpul lui Socrate“ etc. Este vorba despre materia în sensul de *determinații sensibile actuale*. În acest sens, materia individualizează, „maschează“ forma (nesensibilă) sub *înfrățirea vizibilă* a unui individ și o numim, astfel, *materie desemnată* (lat.: „*signata*“). Va trebui să știm, avertizează Toma, că „nu materia luată într-un sens comun este principiu de individuație, ci numai materia desemnată“²³⁸. Aceasta nu este materia așa cum fusese definită de Aristotel, ca „potență pură“, ci mai degrabă materia în sensul de material concret, al unei substanțe anumite (să zicem „Socrate“), „luată în considerare sub dimensiuni determinate“. De bună seamă că, înțeleasă astfel, materia nu poate fi cuprinsă în definiție, prin urmare nu poate funcționa nici ca principiu de individuație al esenței. Cel mult, cu ajutorul ei l-am putea „defini“ pe „individul cutare“ (de pildă pe Socrate), deși este absurd să gândim că individul ar putea fi definit. Am avea mai degrabă o *descriere* de genul: „Socrate este acest om, el are pielea albă, părul scurt, nas cârn etc“. Tocmai prezența acestor determinații concrete și imposibil de generalizat (căci ele aparțin unui *singur* individ) înseamnă „materie desemnată“.

²³⁸ Toma de Aquino, *Despre fiind și esență*, 74 (ed. cit., p. 44–45).

Celălalt sens, aristotelic, al „materiei metafizice“ înțeală ca *lipsă* sau *potență*, este ceea ce Toma numește materia în „sens comun“ sau ne-desemnă (lat.: „*materia non signata*“). Ea nu poate fi indicată sau descrișă tocmai pentru faptul că nu este actuală, nu este manifestă sub forma unor determinații sensibile. Acesta este sensul în care luăm materia atunci când construim o *definiție*, căci în acest caz nu vizăm „acest os“ și „acest corp“, ci „osul“ și „corpul“ în general, în măsura în care *toți oamenii* au corp.

Diferența între cele două sensuri este și mai clară dacă ne gândim că, atunci când, în definiția omului vorbim despre „vietate înșufletită“ (vietate însemnând *corp* plus suflet), termenul „corp“ nu se referă la nimic concret: nici la corpul lui Socrate, nici la corpul lui Cicero, nici măcar la cel al lui Toma. Invers, când avem în față un corp anumit, știm cu siguranță că nu este cel vizat de definiție. „Corpul lui Toma“ este *desemnat* dar particular, în timp ce „corpul omului în general“ este nedesemnat și universal.

Cele două sensuri ale materiei sunt prin urmare: a) materia desemnată (o materie particulară, deci principiu al individuației) și b) materia comună sau nedesemnă („materie universală“, care nu individualizează). Cu ajutorul acestei distincții²³⁹ Toma oferă o soluție pentru una din problemele fundamentale ale aristotelismului scolastic, de fapt o problemă eternă a filosofiei: cea legată de raportul dintre universal și individual. La întrebarea „care este principiu individuației?“, răspunsul tomist trebuie înțeles nuanțat: „materia în sensul de *materie desemnată*“.

Materia desemnată este elementul care individualizează, deosebind indivizii de aceeași specie între ei. Este substratul schimbării, cauzând generarea și coruperea. Forma pe care o primește materia este actul. Deci, o *substanță* (individual) este *unitatea* unei *forme* și a unei *materii desemnate*. A cunoaște o anumită ființă înseamnă a stabili *ce este* ea, a-i descoperi forma substanțială.

Materia comună sau nedesemnă este acea potențialitate care, neactualizată, intră în alcătuirea definiției ca *gen*. Considerând același exemplu,

²³⁹ Eugen Munteanu (nota 42 la Toma de Aquino, *Despre fiind și esență*, ed. cit., p. 119) spune că originea acestei distincții s-ar putea afla fie în *Confesiunile* Sfântului Augustin (XII, VII, 7), fie în interpretarea prin filiera arabă a teoriei aristotelice despre individual înțeles ca unitate între materie și formă. Oricum ar sta lucrurile, originea distincției este totuși aristotelică (cf. de exemplu *Metafizica*, XII, 1071a 28–30: „Ba chiar și cauzele lucrurilor ce țin de același gen sunt diferite, dar nu în mod specific, ci datorită faptului că ele se deosebesc de la individ la individ: materia, forma și cauza ta motrice nu sunt identice cu ale mele, ci ele sunt identice doar în cadrul noțiunii generale ce le înglobează“ — trad. Șt. Bezdechi, Editura Iri, București, 1996, p. 469).

atunci când spunem că „omul este o vietate rațională“, prin „vietate“ înțelegem o substanță cu corp și suflet. Astfel, genul „vietate“ cuprinde și *sufletul* (forma oricărei ființe vii, exprimabilă prin termenul „animalitate“) și *corporalitatea* (materia oricărei ființe, exprimată de Toma prin termenul *lapideitate*, din latinescul *lapideitas*, „pietricitate“, un termen menit a desemna orice corporalitate neînsuflețită). În alți termeni, tot ai lui Toma, „corpul va fi genul ființei animate, deoarece în ființa animată nu se cuprinde nimic care să nu fi fost conținut în corp în mod implicit“²⁴⁰.

În sfârșit, *substanțele compuse* (*indivizii*) au și determinări *accidentale*, care nu pot exista în afara substanțelor. Accidentele nu pot fi decât în *ceva* (*esse* al lor este un *inesse*).

14.5.2. Esența substanțelor simple (*separate*).

Spre deosebire de substanțele compuse, a căror esență este și materie (nedeemnată) și formă, *substanțele simple* au ca esență numai forma. Ele nu sunt materiale întrucât se află mai aproape de „principiul prim“, care este actualitate primă și pură. Astfel, substanțele simple sunt, spune Toma, *spiritele* (lat.: *intelligentiae*, adică inteligențele pure).

O altă deosebire a substanțelor simple față de cele compuse este că, în cazul acestora din urmă, cviditatea poate fi predicată „ca întreg“. Ele sunt, adică, *identice* cu esența lor formală, ceea ce nu este cazul cu substanțele compuse (fiind imposibil să se afirme despre un om că este identic cu cviditatea sa).

În fine, o a treia diferență constă în faptul că substanțele simple nu se multiplică în cadrul speciilor, ele fiind numeric tot atâtea câte specii sunt. Substanțele compuse se multiplică numeric în funcție de desemnarea materiei, adică intraspecific. Cu alte cuvinte, fiecare substanță simplă este o *specie*, echivalentă cu *esența* sa; în schimb, fiecare substanță compusă este un *indivd*, având o esență particulară: *esența* lor este, deși unică după formă, totuși multiplicată material.

Spiritele sau substanțele simple sunt identice cu esența lor (adică sunt esențe), aflându-se, în acest sens, pe prima treaptă a creației. În *Summa theologiae* Toma spune că aceste spirite sau *intelligențe* sunt *Îngerii*, creaturi incorporale și imateriale, cea mai înaltă perfecțiune a creaturii.

²⁴⁰ Toma de Aquino, *op. cit.*, p. 49.

²⁴¹ Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q 75, art. 7.

Fiind *esențe*, ei reprezintă *moduri de a fi* pure, specii fără multiplicare individuală²⁴¹. Tocmai pentru că sunt *esențe*, Inteligențele sau Îngerii sunt numai *moduri*, ceea ce înseamnă că ființa lor este cauzată din exterior. Esența nu este același lucru cu existența, ele sunt realități a căror ființare este altceva decât natura lor. Cauza existenței lor (și, prin mijlocirea lor, și a substanțelor compuse) este Dumnezeu. Faptul că-și au existența de la Dumnezeu reprezintă explicația lipsei de identitate între esență și existență. Spre deosebire de substanțele compuse, care sunt alcătuite din formă și materie, substanțele simple au „esență” și „ființare”.

Fiind primită din exterior, *ființarea* reprezintă pentru ele *potențialitate*, căci numai în *cauză* (Dumnezeu) ființa este actuală. Faptul că spiritele *primesc* ființa înseamnă *actualizarea* a ceea ce era numai potență, iar această actualizare are loc în *grade diferite*: cu cât un spirit se află mai aproape de cauză, cu atât el deține mai multă actualitate, iar cu cât este mai îndepărtat de cauză, el deține mai multă potență (adică mai puțină *ființă actuală*).

Existența sau ființa (*esse*) se situează deasupra esențelor, fiind însuși Dumnezeu. Dumnezeu nu este o esență oarecare, căreia i s-ar *atribui* ființă/existență (cum este cazul creaturilor), ci faptul însuși de a exista, actul pur (conform revelației: „*Ego sum qui sum*”). În Dumnezeu și numai în El *esența* (*essentia*) este identică cu *existența* (*esse*), fiind plenitudine absolută a existenței, infinit, imuabil, veșnic și necesar. Față de Creator (temeiul existenței celorlalte ființe), creatura este posibilă (contingentă). Creatorul nu ar fi lipsit de nimic dacă lumea nu ar exista și nu i se adaugă nimic prin faptul că lumea există. Dacă se produce, creația este un act liber. Ființele create sunt infinit mai prejos de Dumnezeu; de altfel, nu există nici o relație reală între Dumnezeu și lucruri, ci doar o relație de participare între *lucruri* și *Dumnezeu*.

Lumea este finită în timp, dar acest lucru nu se poate demonstra, aparținând revelației. Imperfecțiunea lumii se datorează *limitării* creaturii și *distanței* acesteia față de Dumnezeu, astfel încât răul nu este nimic altceva decât depărtare (potență maximă).

14.6. Concepția despre suflet.

Actualizarea ființei în substanțele simple are loc gradual, astfel încât spiritele cu cea mai multă actualitate (ființă) sunt în proximitatea lui

Dumnezeu iar spiritele cu cea mai multă potențialitate (având mai puțină ființă) sunt mai îndepărtate de Creator. Această gradare, ne spune Toma, se sfârșește cu sufletul uman, care deține ultimul loc în ierarhia substanțelor intelectuale.

Omului îi este specifică prezența *materiei*. El aparține atât ființelor imateriale (prin suflet), cât și celor materiale (prin trup). Sufletul depășește și domină trupul (fiind formă a lui), marcând prin această relație limita dintre inteligențele pure și regnul corpurilor.

Sufletul omului nu e o inteligență pură ci un intelect potențial care este asociat unui corp dar are acces la Inteligibil. Astfel sufletul uman este o *substanță* (este individualizat) intelectuală, ființând în mod esențial ca *formă* a corpului. Îndatorat lui Averroes și, evident, lui Aristotel, Toma se situează împotriva doctrinelor dualiste (cum ar fi lui Avicenna), astfel încât intelectul, în doctrina tomistă, este legat în particular de trupul material. Această unitate între suflet și corp reprezintă unul din elementele ingenioase ale filosofiei tomiste, prin care se reușește un răspuns limpede la problema raportului materie-spirit. Iată cum funcționează el:

„Din cauza faptului că deține, între celelalte substanțe intelectuale, mai multă potențialitate, intelectul potențial al omului se situează atât de aproape de lucrurile materiale, încât un lucru material este atras să participe la ființa sa, până într-acolo că din suflet și din corp rezultă o singură ființă, într-un singur compus, deși această ființă, în măsura în care aparține sufletului, nu este dependentă de corp”²⁴².

Această „atracție” a materialului de a participa la ființa sufletului se explică prin faptul că există și alte forme, situate mai departe de Dumnezeu decât sufletul, forme care au mai multă potențialitate decât acesta și deci, prin statutul lor inferior, tind să participe la ființa sufletului. Ele sunt însă și mai apropiate de materie, astfel încât nu pot ființa în afara ei. Acestea sunt forme ca *ordinea* și *gradarea*, niște inteligibile cu ființă atât de potențială încât nici nu pot acționa de la sine ci numai în conformitate cu determinările prin care materia se pune la dispoziția lor. Spre deosebire de îngeri, care *nu au nevoie* de materie pentru a acționa și spre deosebire de sufletul uman care *acționează asupra* materiei, pe de o parte și este *multiplicat* de materia desemnată, pe de altă parte, formele inferioare sunt *doar* multiplicare: ele sunt efecte ale determinărilor sensibile.

²⁴² Toma de Aquino, *Despre fiind și esență*, ed. cit., p. 79.

Sufletul este *forma corpului*, fiind unit intim cu acesta și supraviețuindu-i. Existența sa este *cauzată*, ca și a spiritelor, dar, la acest nivel, *prin intermediul* lor și de aceea nu este o existență pură ci una modală: este un *cum*. Are în acest fel o *existență proprie*, actul său, dobândită însă numai în cadrul unei materii desemnate, ceea ce-l particularizează. Astfel, sufletul este *finit* atât dinspre partea superioară (prin faptul că își dobândește ființarea de la altceva), cât și în partea inferioară, prin faptul că este particularizat material.

Astfel, natura omului (*umanitatea*) este dată de *forma substanțială* sau suflet. Sufletul este universal, dar deoarece fiecare individ are materie (corp), configurația corpului fiind de fiecare dată unică și irepetabilă, ea funcționează ca un principiu al individuației; dacă sufletul este *forma corpului*, înseamnă că fiecare suflet este, în felul său, unic, diferit de celelalte: este forma sau actul corpului *său*. Aceasta înseamnă că sufletele sunt diferențiate *per corpora* (prin corpuri), iar gradul de perfecțiune intelectuală al fiecărui suflet este dependent de gradul de perfecțiune al complexului corporal.

Ca *formă*, sufletul este formal identic la toți indivizii umani, ceea ce înseamnă că noi nu suntem diferiți prin forma substanțială. Diferențele dintre indivizi sunt date de constituția sau structura particulară a corpului, care acționează ca principiu de individualizare sau de particularizare a formei.

În acest sens, trebuie să existe tot atâtea suflete individuale câte corpuri există. Activitatea intelectuală a unui individ este diferită de cea a altui individ, datorită diferențelor existente între puterile perceptive, între imaginile și reprezentările fiecăruia. Ceea ce este sensibil sau particular este *perceput*, iar percepția este particulară. Numai ceea ce este *inteligibil* este *înțeles*, iar speciile inteligibile sunt desprinse de către intelect din aceste imagini particulare ale lucrurilor.

Sufletul este *capabil de cunoaștere*, însă nu percepe inteligibilul în mod direct, ci numai prin lucruri și mai ales între anumite limite și într-un anumit fel, condiționat de corporalitatea sa. Cunoașterea apare prin contactul cu obiectele individuale și sensibile care imprimă în simțuri *speciile* lor imateriale. Acesta este, de altfel, unul din punctele cruciale prin care Toma se distinge de predecesorii săi²⁴³, anume rolul trupului în percepția

²⁴³ Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories, Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge University Press, p. 422.

și intelectua umană. Ca rezultat imaterial al acțiunii obiectului asupra organului de simț capabil să-l perceapă, *specia* conține un *element inteligibil* care se revelează intelectului.

Astfel, *intelectul* este capabil să primească inteligibilele pe care nu le conține în mod actual (fiind în acest sens un *intelect pasiv* sau posibil). Pe de altă parte, iluminat fiind de Dumnezeu, el are posibilitatea de a *desprinde* inteligibilele din *imaginile sensibile ale lucrurilor* provenite din senzație. În acest sens el este un *intelect activ* sau agent, facultatea de cunoaștere cea mai înaltă prin care ne apropiem cel mai mult de îngeri. Prin intelectul agent, inteligibilul existent în mod virtual în datele simțurilor trece în act.

Finalitatea existenței umane este *vederea lui Dumnezeu*. Aceasta necesită intervenția *grației divine* deoarece intelectul uman are nevoie de o întărire, de intervenția unei puteri supranaturale care să-l ridice dincolo de limitele sale naturale.

14.6.1. Argumentele existenței lui Dumnezeu.

Prin intelectul natural este însă posibilă *înțelegerea* faptului că Dumnezeu există în calitate de cauză primă și finală a substanțelor create, pe calea cunoașterii graduale a esenței ființurilor. Dată fiind distincția, în lucruri, dintre ființă și esență, putem spune că lucrurile naturale nu-și conțin rațiunea suficientă a propriei lor existențe (esența nu include nicio dată existența lucrurilor). Toate câte au existență și-o primesc de la altceva. Este deci imposibil ca prin cunoașterea senzorială a lucrurilor să avem acces direct la rațiunea lor suficientă. În plus, așa cum se află el acum, intelectul uman nu poate să înțeleagă nici măcar substanțele create imateriale, cu atât mai puțin esența substanței increate. Nu Dumnezeu este obiect prim al cunoașterii noastre, ci creaturile Sale, deci „quidditatea“ lucrurilor materiale; de acestea trebuie să pornim²⁴⁴.

Ființa lui Dumnezeu nu ne este nici accesibilă senzorial nici evidentă prin natura conceptelor pe care intelectul le abstrage din senzații. Natura gândirii noastre nu are acces direct la ființa infinită. Este necesar un efort prin care intelectul să interogheze experiența, să cunoască esența pentru a deduce existența ființei infinite din esențele lucrurilor naturale.

²⁴⁴ *Summa Theologiae*, I, Q 88, art. 3.

În cele două *Summe* se găsesc cinci „căi“ ale argumentării existenței lui Dumnezeu, cinci probe construite pe o schemă similară care pornesc de la evidențe empirice și ajung la afirmarea ființei absolute. Nu este vorba deci de o analiză conceptuală, în plan pur logic, ci de argumente care pornesc de la *existențe percepute* și ajung la o *existență inferată*, adică de argumente în plan ontologic.

*Prima cale*²⁴⁵ (*proba mișcării*). Este de domeniul evidenței sensibile faptul că există în lume lucruri care se mișcă. Dar orice lucru aflat în mișcare are în potență scopul mișcării sale, cauza actualizării acestei potențe fiind un alt lucru, aflat deja în act, care îl animă pe cel dintâi. Căci este imposibil ca un lucru să fie propriul său principiu activ, adică să se afle simultan în act și în potență. Dacă orice lucru aflat în mișcare trebuie să aibă ca principiu al mișcării sale un alt lucru, înseamnă că și acest al doilea lucru trebuie să își aibă cauza sa de mișcare, etc. Această serie nu poate continua la infinit, trebuind să aibă un termen prim. Este deci necesar să existe un motor prim, nemișcat la rândul său; acest motor prim este Dumnezeu.

A doua cale (*a cauzei eficiente*). Experiența ne arată că există în natură o ordine a cauzelor eficiente. Nici un lucru nu poate fi propria sa cauză eficientă, căci și-ar fi anterior sieși, ceea ce este absurd. Deci fiecare cauză eficientă este cauzată de o alta, în serie. Dar seria cauzelor eficiente nu poate continua la infinit, căci astfel, neexistând o cauză primă, n-ar mai exista nici cauze intermediare și nici cauză ultimă, ceea ce este fals. Trebuie deci să admitem existența unei cauze prime eficiente, căreia noi îi spunem Dumnezeu.

A treia cale (*proba posibilității și necesității*). Găsim în natură lucruri generate și corupte despre care spunem că pot să fie sau să nu fie (sunt contingente). Acestea nu pot să ființeze permanent, căci vine un moment când ceea ce este posibil să nu fie, nu este. Deci, dacă orice poate să nu fie, a existat un moment în care nimic nu a existat. Dacă este adevărat, atunci nici în momentul de față nimic nu ar exista, căci ceea ce nu există nu poate fi făcut să existe decât de către ceva existent dinainte. Prin urmare, dacă a existat un moment în care nimic nu ființa, ar fi fost imposibil ca ceva să înceapă să ființeze, deci în momentul de față nimic nu ar putea ființa, ceea ce este absurd. În concluzie, nu toate lucrurile sunt doar posibile, ci trebuie să existe ceva necesar²⁴⁶. Dar un lucru necesar își are nece-

²⁴⁵ Argumentele sunt prezentate după Toma D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q2, art.3.

²⁴⁶ În limbajul lui Toma, lucrurile necesare sunt lucrurile neperisabile, cele „fără de care nu se poate“. V. Davies, Brian, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 30–31.

sitatea cauzată din exterior sau prin sine. Lucrurile necesare cauzate din exterior ar trebui să constituie o serie infinită, ceea ce înseamnă că trebuie să postulăm existența unei ființe necesare *prin sine* și cauză a necesității tuturor celorlalte. Această ființă este numită Dumnezeu.

A patra cale (a gradelor de ființă). Există în lume lucruri mai mult sau mai puțin bune, adevărate, nobile, etc. Dar „mai mult“ și „mai puțin“ se spune despre lucruri ca măsură a asemănării lor cu un termen de comparație maxim. Maximum-ul fiecărui gen este însă cauză pentru genul respectiv. Trebuie să existe ceva care este cauză pentru toate lucrurile în ce privește ființa, bunătatea lor sau orice altă perfecțiune; această cauză este numită Dumnezeu.

A cincea cale (a armoniei). Vedem că lucrurile lipsite de inteligență acționează întotdeauna în același fel, conform unor reguli naturale. Aceasta înseamnă că ele au un scop, și este limpede că acest scop nu este atins fortuit (căci nici mișcările lor nu sunt fortuite) ci mai degrabă conform unui plan. Căci nici o ființă lipsită de inteligență nu poate atinge un scop decât dacă este condusă de o altă ființă dotată cu inteligență și înțelepciune. Trebuie deci să existe o ființă inteligentă prin care toate lucrurile naturale sunt îndreptate către scopul lor, ființă pe care o numim Dumnezeu.

După enumerarea celor cinci căi, Toma respinge, cu o ingeniozitate ieșită din comun, două argumente tradiționale împotriva existenței lui Dumnezeu. Primul dintre ele este formulat astfel: dintre două contrarii, dacă unul este infinit, celălalt ar fi anihilat; dar prin Dumnezeu înțelegem „bunătate infinită“. Deci, dacă Dumnezeu ar exista, nu ar mai putea exista răul. Dar răul există, deci Dumnezeu nu există. Toma răspunde pornind de la un citat din Sfântul Augustin: într-adevăr, „dacă Dumnezeu este binele cel mai mare, El nu ar permite existența nici unui rău decât dacă omnipotența și bunătatea sa ar voi să creeze bine până și din rău“. Așa trebuie înțeleasă bunătatea infinită a lui Dumnezeu: a permite existența răului pentru ca și din el să facă Bine.

14.6.2. Rațiune și voință. Virtutea.

Rațiunea și voința sunt legate prin faptul că etica presupune exercițiul liber al voinței. Voința este o facultate a sufletului, anume partea apetentă a sufletului rațional. Orice natură are o *înclinație* numită apetit

sau poftă. Unele lucruri naturale acționează fără a judeca, cum sunt lucrurile materiale (pietrele), având *înclinații necesare* orientate spre autoconservare. Plantele, de exemplu, au asemenea înclinație.

Animalele, pe de altă parte, au apetit natural pe care însă și-l exercită fără judecată. Ele au o cogniție senzorială dedicată în întregime obținerii scopurilor conjuncturale, dependente de circumstanțele accidentale. Înclinația naturală și percepția senzorială îi permit animalului să caute ceea ce i se potrivește, să se îndepărteze de ceea ce îi dăunează și să se opună obstacolelor.

Omul are în plus intelectul sau facultatea de judecare ce îi permite să acționeze independent de înclinația naturală sau instinct, orientându-se după rațiune. În acord cu rațiunea, situațiile particulare au un statut contingent. Dacă speciile inferioare (animalele) acționează în interiorul acestor situații contingente, în acord numai cu scopul imediat al conservării, omul poate înțelege caracterul contingent al conjuncturilor pe care le întâlnește și mai ales poate să le deosebească de scopul său final, obținerea fericirii (*eudaimonia*, la Aristotel, sau *beatitudo*, la Toma), adică vederea lui Dumnezeu.

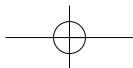
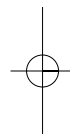
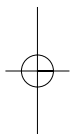
În raport cu acest scop final care este natural și necesar, orice situație concretă este contingentă și poate dobândi, cel mult, statutul de *mijloc* în vederea scopului final. Astfel încât omul este singura ființă care se folosește de evenimentele particulare pentru a le transforma în obiecte ale unei *alegeri libere a mijloacelor* destinate atingerii scopului final. Toți agenții umani au, în mod necesar, același scop; ei trăiesc însă o viață particulară, se îndeletnicesc cu practici diferite, mai mult sau mai puțin virtuozitate, făcând adesea greșeli în ce privește alegerea potrivită.

Voința sau apetitul intelectual este facultatea care alege întotdeauna lucrurile particulare care au fost înțelese de către intelectul teoretic. Din punct de vedere material, *Binele* este un act de voință, dar din punct de vedere formal el este un act rațional, deoarece rațiunea este cea care îndreaptă omul spre el.

Rațiunea este deci *cauza* libertății de alegere deși cea care alege este voința. Deși nu este un act al rațiunii, actul propriu-zis al alegerii este rațional deoarece are loc sub îndrumarea acesteia. Libertatea voinței stă deci în natura omului iar Dumnezeu, în calitate de cauză primă, nu anulează libertatea ci dimpotrivă, o lasă să se manifeste deoarece cauza primă acționează asupra fiecărui lucru conform naturii sale. Natura omului este aceea de agent moral care alege liber să voiască ceea ce este rațio-

nal. E drept, puterea de alegere se limitează la *mijloacele* raționale ale atingerii scopului final (fericirea) întrucât omul nu-și poate submina propria sa natură.

Astfel încât *binele* este obiectul apetitului intelectual (voința), ceea ce înseamnă că *virtuțile morale* sunt acele sentimente care sunt guvernate de rațiune în așa fel încât urmăresc binele. Ele sunt înțelese ca *habitus*-uri ce constituie caracterul, acele dispoziții stabile care, dorind binele, determină ființa umană să folosească *virtutea intelectuală*, adică *prudența* sau intelectul practic.



15. SF. BONAVENTURA

15.1. Schiță biobibliografică.

Sfântul Bonaventura s-a născut la Bagnoregio, lângă Viterbo, la 1221 și a murit la Lyon, în 1274. A fost călugăr franciscan dar niciodată un adversar pătimas al dominicanului Toma din Aquino. El reprezintă totuși un exemplu celebru al conservatorismului augustinian care se opunea aristotelismului din secolul XIII, reprezentat de Albert cel Mare și Toma, fără a fi un necunoscător al lui Aristotel. Dimpotrivă, se poate spune că, dacă am lua în considerare numărul de trimiteri la Aristotel, Bonaventura l-ar putea concura în mod direct chiar pe Toma.

Există, de altfel, o îndelungată tradiție a „comparării” celor doi doctori. Se spune că Toma era analitic în timp ce Bonaventura sintetic, apoi că Toma ar fi fost un „Aristotel creștin” în vreme ce Bonaventura rămâne discipolul autentic al lui Augustin; Toma era profesorul universitar prin excelență, Bonaventura predicatorul, că Toma ilumina mințile în vreme ce Bonaventura aprindea inimi. În fine, Toma a fost supranumit „doctorul angelic” iar Bonaventura „doctor serafic”²⁴⁷ (Papa Leon al XIII

²⁴⁷ Titlul de „doctor serafic” i-a fost atribuit în 1333 de către Raynor din Pisa, în lucrarea *Pantheologia*. În perioada în care predica la Paris i se spunea „Doctor devotus”.

l-a numit „Prințul misticilor“). Se distingea, în orice caz, de majoritatea scolasticilor și, poate nu întâmplător, unul din comentatorii săi nota că „Bonaventura a fost abandonat de toți scolasticii cu pietate precară“²⁴⁸.

În afara numelor părinților (Giovanni di Fidanza și Maria Ritela) nu se știe foarte mult despre familia sa. Este de asemenea un episod obscur și motivul schimbării numelui său din Ioan di Fidanza în Bonaventura, explicațiile date pe parcursul timpului dovedindu-se mai degrabă legende. În 1235 intră ca student al Universității din Paris, la Facultatea de Arte, apoi în 1243 devine *magister in artibus*. În același an se înscrie la Facultatea de Teologie unde predă cel pe care Bonaventura îl va numi „părinte și profesor“, Alexander din Hales, intrând și în Ordinul minorităților (Franciscan), ordin care deținea una din catedrele Facultății de Teologie (cealaltă aparținând dominicanilor).

În 1248 primește licența în teologie, devenind astfel *Magister regens* și ocupând catedra în locul lui Alexander din Hales. A continuat să lucreze la Facultate și începând cu 1250 scrie opera sa cea mai întinsă, *Comentariul la Cartea Senteințelor*. Între 1254 și 1255 a existat o întrerupere a activității universitare a celor două ordine datorită scandalului izbucnit între profesori și călugări. Mai întâi, Papa Inocențiu al IV-lea anulează dreptul dominicanilor și franciscanilor de a predă, apoi Papa Alexandru al IV-lea revine asupra deciziei dar polemica este redeschisă de către Guillaume de Saint Amour, prin lucrarea sa *Despre pericolele vremurilor noi* (1256), în care acuză cele două ordine de îndepărtare de la doctrina creștină și de cultivare excesivă a științelor. Bonaventura va răspunde cu un tratat intitulat *De perfectiones evangelicae* („Despre desăvârșirile evanghelice“)²⁴⁹ și, probabil în același an, va scrie *Despre reducerea artelor la teologie*²⁵⁰. În urma unei intervenții

²⁴⁸ Paschal Robinosn, „Bonaventura“, în *The Catholic Encyclopedia*, Volume II, Copyright © 1907 by Robert Appleton Company Online Edition Copyright © 1999 by Kevin Knight.

²⁴⁹ În paralel, Toma de Aquino a scris în același scop *Contra impugnates Dei cultum et religionem*. (Pentru datele istorice am utilizat și tabelul cronologic din volumul: Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, ediție bilingvă, traducere din limba latină de Horia Cojocariu, tabel cronologic, note și comentarii de Alexander Baumgarten, cu un eseu despre arborele științelor la Sf. Bonaventura și Rene Descartes de Călin Botez, Editura Charmides, Bistrița, 1999).

²⁵⁰ Datarea tratatului *Despre reducerea artelor la filosofie* este disputată între P. Michaud Quantin, editorul francez al textului, care indică anul 1256, respectiv ediția Quaracchi, unde este indicat anul 1269. Datarea a doua ar include acest text în perioada polemicii universitare pariziene din 1270–1277, privind teoria dublului adevăr.

diplomatice a lui Albert cel Mare la curia papală, cele două ordine vor primi din nou dreptul de a preda la Universitatea din Paris, Bonaventura și Toma din Aquino fiind desemnați nominal să ocupe cele două catedre de teologie. Astfel încât, după un an de amânare, cei doi acceptă în 1257 numirea papală. Totuși, după primirea titlului de doctor, Bonaventura se va retrage din Universitate și va alege o viață dedicată întăririi ordinului Franciscan care trecea printr-o criză internă²⁵¹, călătorind între diferite mănăstiri în calitate de conducător al ordinului. Discipolii săi parizieni, însă, vor continua să se implice direct în polemica universitară.

Bonaventura va încerca să ducă mai departe tradiția spirituală augustiniană și cea a Sfântului Anselm, compunând tratatul *Itinerarium mentis in Deum* („Itinerariul minții în Dumnezeu”, 1259). Va scrie și o biografie a Sfântului Francisc din Assisi, numită *Legenda maior* (1260), care va deveni versiunea oficială a ordinului Franciscan. Printr-o serie de conferințe intitulate *Despre cele zece precepte* (1267) și *Despre cele șapte daruri ale sfântului spirit* (1268) se va implica personal în cearta pariziană, combătând ideea unității intelectului, a eternității lumii și a determinismului astral. Conferințele sale nu vor viza numai pe Siger din Brabant ci și pe Toma din Aquino și pe Albert cel Mare, prin respingerea idealului de recuperare a tradiției peripatetice. Cele două serii de conferințe, alături de tratatele *Despre unitatea intelectului împotriva averroistilor* (al Sfântului Toma) și *Despre cincisprezece probleme* (al lui Albert cel Mare) se vor afla la originea listei condamnărilor episcopului Tempier din 1270.

În 1273 Bonaventura se implică din nou în polemicile universitare prin rostirea unor *Comentarii la Hexameron*, după care este ales cardinal și participă la Conciliul ecumenic de la Lyon, pentru care fusese însărcinat să pregătească lista de probleme care urmau a fi discutate. De asemenea, la același conciliu, Bonaventura este însărcinat să discute cu reprezentanții Constantinopolului pentru a obține de la aceștia abjurarea actului schis-

²⁵¹ Ordinul era fracționat în două „partide” numite *Spirituales* și *Relaxti*. Prima facțiune insista asupra respectării în literă a regulamentului ordinului, mai ales a regulii sărăciei, fiind însă influențată de ideile lui Gioacchino da Fiore din așa-numita *Evangelium aeternum* care proclama iminenta coborâre a Sfântului Duh ce avea să înlocuiască legea lui Hristos. A doua facțiune voia să introducă anumite inovații în regulamentul ordinului. Bonaventura va lovi în ambele tabere, acuzându-i pe primii de erezie iar celorlalți oferindu-le o versiune „oficială” a Constituției ordinului precum și o biografie a sfântului Francisc din Assisi (*Legenda Maior*), scrisă de Bonaventura, care avea să le înlocuiască pe toate celelalte aflate în circulație (și care au fost distruse în 1266).

matic. I se datorează, spun unii istorici, faptul că bizantinii au acceptat reunificarea din 1274. Între timp părăsește conducerea ordinului (în mai 1274), grav bolnav²⁵², iar în luna iulie a aceluiași an moare, la numai câteva luni după Toma din Aquino. A fost înmormântat la Lyon și canonizat în 1482 de către Papa Sixtus al IV-lea, întârzierea datorându-se disensiunilor din sânul ordinului, care au continuat după moartea sa²⁵³. Condamnarea din 1277 va oferi satisfacție Franciscanilor prin introducerea, pe listă, și a câtorva propoziții tomiste.

Cele mai importante opere ale lui Bonaventura, deja menționate (*Comentariul la cartea sentințelor*, *Despre desăvârșirile evanghelice*, *Despre reducerea artelor la teologie*, *Itinerariul minții în Dumnezeu*) conțin o unitate sistemică autentică, abordând cele mai semnificative probleme filosofice ale Evului Mediu. *Comentariul la sentințe* este lucrarea cea mai întinsă, fiind scrisă la cererea superiorilor, când Bonaventura avea numai douăzeci și șapte de ani. Este o adevărată *sumă*, în patru cărți, tratând despre Dumnezeu, despre Trinitate, Creație și cădere, Întrupare și Înviere, Grație, Sacramente, Judecata de Apoi, adică întregul câmp al teologiei scolastice.

Un rezumat al *Comentariului la sentințe* este lucrarea *Breviloquium*, scrisă înainte de 1257. Dacă în *Breviloquium* toate problemele sunt tratate ca și *consecințe* ale noțiunii de Dumnezeu, următoarea carte, *Itinerarium mentis in Deum*, subsumează lucrurile lui Dumnezeu ca *scop final*. Același lucru se întâmplă în *De reductione artium ad Theologiam*, unde, aplicând teoria iluminării divine a cunoașterii asupra unei taxonomii a științelor²⁵⁴, încearcă să demonstreze că acestea se reduc (sau se „convertesc”) la Teologie ca la un centru natural al lor. Bonaventura a lăsat și lucrări mistice: *De Triplici Via*, *Soliloquium*, *Lignum vitae*, *De sex alis seraphim*, *Vitis mystica*, *De Perfectione vitae*.

Succesul textelor lui Bonaventura a fost enorm. Poate că nici un alt autor medieval nu s-a bucurat de atât de multe copii, primele cataloage

²⁵² Secretarul său, Peregrinus din Bologna, a scris o cronică în care se afirmă că Bonaventura fusese de fapt otrăvit.

²⁵³ În 1562 mormântul lui Bonaventura a fost jefuit de către Calvinii iar urna care conținea trupul său a fost arsă în piața publică. Craniul a fost salvat dar a dispărut definitiv la Revoluția Franceză. Sf. Bonaventura este aniversat de către Biserica Catolică pe data de 14 iulie.

²⁵⁴ V. Alexander Baumgarten, „Prefață” la: Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, ediția citată, p. 12.

datând din 1282 (Salimbene), 1293 (Henri din Gand), 1305 (Ubertino de Casale), 1327 (Ptolemeu din Lucca), 1368 (Cronica celor XXIV generali), iar în secolul al XV-lea se cunosc de nu mai puțin de cincizeci de ediții. Studiul științific al textelor lui Bonaventura se bazează însă pe ediția în zece volume a Fraților Minori de la Quaracchi, începută în 1881 și definitivată în 1902²⁵⁵.

15.2. Adevărul și teoria iluminării

15.2.1. Doctrina despre adevăr.

Teoria lui Bonaventura despre adevăr este augustiniană și, pe aceeași linie, fusese formulată și de Anselm în *De veritate*. Ideea principală este cea conform căreia adevărul înseamnă o „corectitudine” sau o *dreptate* percepută de către minte, înțeleasă întotdeauna ca *ceea ce ar trebui făcut*. În acest sens spunem că propozițiile sunt *adevărate* atunci când sunt *drepte*, adică atunci când afirmă ceea ce *ar trebui* să afirme, spun ceea ce *este cazul* să spună. Mai mult, *acțiunile* sunt adevărate dacă sunt așa cum *ar trebui* să fie. O acțiune rea este în același timp o minciună deoarece făcând-o, afirmăm implicit că ea *ar trebui* făcută. În mod similar, *lucrurile* sunt adevărate dacă sunt așa cum ar trebui să fie: vorbim despre un „prieten adevărat”, o „monedă adevărată” și așa mai departe, așa încât un prieten fals este o minciună.

Cea mai importantă consecință a acestei doctrine normative despre adevăr este că lucrurile nu-și conțin temeiul în ele însele ci în Ideile divine care sunt „lumina divină” a speciilor inteligibile. În acest sens, cunoașterea adevărului, nu numai a adevărului ultim dar chiar a adevărului științelor naturale, este posibilă numai cu ajutorul iluminării.

Teoria lui Bonaventura asupra iluminării o presupune la rândul ei pe cea a lui Augustin, păstrând de acolo câteva axiome întemeietoare. În primul rând, pentru Bonaventura, adevărul și cunoașterea lui sunt necesare și imuabile. Exercițiul cognitiv nu este o îndeletnicire facultativă și aici este prezentă în mod clar conotația morală a cunoașterii: căutarea adevărului este o îndatorire. În al doilea rând, nu există nimic necesar și imua-

²⁵⁵ Ediția se numește: „Doctoris Seraphici S. Bonaventurac S. H. B. Episcopi Cardinalis *Opera Omnia*, edita studio et cura P. P. Collegii S. Bonaventura in fol. ad Claras Aquas [Quaracchi], 1882–1902”.

bil în lumea sensibilă, prin urmare nu putem cunoaște adevărul prin simțuri. Altfel spus, ceea ce ne dau simțurile este mai mult decât înșelător, este promiscuu.

Cunoașterea certă este posibilă numai în *lumina* rațiunilor eterne, a Ideilor divine, care sunt Dumnezeu însuși. Mintea umană nu este îndejuns de puternică pentru a obține o cunoaștere certă prin ea singură. Așa cum procedase Augustin, Bonaventura pornește și el de la ideea insuficienței minții umane și a imposibilității întemeierii subiective a cunoașterii pentru a ajunge la soluția conform căreia cunoașterea este un proces la care participă atât intelectul uman cât și lumina divină iar *obiectul cunoașterii* este întotdeauna un *compus* din specia inteligibilă și Ideile divine. Cunoașterea naturală, cea a științelor, nu are un statut autonom: întreaga structură a cunoașterii este garantată și configurată de către rațiunile eterne create de Dumnezeu. Există, în acest sens, o „conlucrare” epistemologică între om și Dumnezeu, inefabilă și ierarhică, în care subiectul cunoașterii se bucură de intermedierea grației divine pentru a putea accede la speciile inteligibile.

Discutând problema iluminării, Bonaventura încearcă trei interpretări posibile, dintre care numai ultima este verosimilă. Ce înseamnă faptul că „tot ceea ce este cunoscut cu certitudine este cunoscut în lumina rațiunilor eterne” (Ideilor divine)?²⁵⁶ Acest lucru, spune Bonaventura, poate fi înțeles în trei feluri.

15.2.2. Iluminarea nu este în același timp obiect unic și temei necesar al cunoașterii

Într-o primă interpretare, temeiul luminii eterne este *singura* și *întreaga* rațiune a cunoașterii noastre: în afara ei nimic altceva nu este nici necesar nici bun. În acest sens, rațiunile eterne sunt în același timp *obiectul* și *lumina intermediară* a cunoașterii obiectului; altfel spus, ele sunt, precum soarele, chiar sursa luminii cu ajutorul căreia le vedem. Dacă acesta este sensul rațiunilor eterne, înseamnă că cunoașterea certă în această viață este echivalentă cu viziunea beatifică sau vederea lui Dumnezeu față

²⁵⁶ Bonaventure, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 4, în *Opera omnia*, vol. 5, College of St. Bonaventure, Quarrachi 1891, pp. 22–23 (Apud: P.V. Spade, *A Survey of Medieval Philosophy*, Volume 2 : Texts, August 29, 1985, Copyright © 1985 Paul Vincent Spade, pp. 129–130).

către față, lucru care ar însemna că celelalte științe nu ar fi posibile; nu am putea cunoaște nimic din celelalte lucruri în afara temeiului lor; le-am cunoaște, adică, „în Cuvânt“, ca exemplare în mintea Divină. Astfel, cunoașterea în această viață ar fi identică cu cunoașterea din viața de apoi și, mai mult, cunoașterea absolută („în Cuvânt“) ar fi identică cu cunoașterea relativă, cea prin științe. În acest fel, cunoașterea obținută prin observarea unui lucru nu ar fi diferită de cunoașterea provenită din contemplarea Paradigmei sau Ideii divine.

Ca o consecință, cunoașterea *științifică* („prin rațiune“ sau dobândită prin natură) ar fi aceeași cu cunoașterea numită *înțelepciune* (revelată sau dobândită prin *grație*), ceea ce ar transforma orice cunoaștere într-una supranaturală și ar anula calitatea de *agent* a minții umane. Astfel, nu ar mai fi posibilă nici măcar înțelegerea omului ca „animal rațional“, din moment ce el ar fi, propriu-zis, un simplu *pacient* al unei iluminări perpetue. Această primă interpretare a Iluminării nu este deci cea adecvată.

15.2.3. Iluminarea nu este temei necesar al cunoașterii.

Dacă în acord cu prima interpretare ideile divine erau atât obiectul cunoașterii cât și sursele „luminii“ intermediare, conform celei de-a doua, ideile divine nu mai sunt și *obiectul* cunoscut. Ele rămân însă „sursa de lumină“ prin intermediul căreia sunt cunoscute celelalte lucruri. Această interpretare evită identificarea oricărei cunoașteri cu viziunea beatifică reținând însă necesitatea factorului ajutător intermediar, a „principiului luminii“.

Dacă aceasta ar fi interpretarea corectă, atunci lumina intermediară (Ideile divine) ar juca rolul unei influențe externe asupra cunoașterii, în sensul că *orice* cunoaștere naturală ar fi *condiționată* de intervenția grației și, mai mult, orice *fenomen* natural — cunoașterea fiind numai unul dintre ele — ar avea loc prin intervenția directă a lui Dumnezeu. Legile naturii — fizice, biologice, etc. — ar fi practic inexistente deoarece toate lucrurile s-ar manifesta printr-o asistență divină continuă: focul ar arde datorită Grației, piatra ar cădea sau un câine ar lătra datorită aceleiași intervenții. Această interpretare reduce, cum vedem, natura la Grație. O asemenea reducere este nu numai indezirabilă dar și imposibilă, căci ea ar anula distincția între oamenii virtuoși și cei nevirtuoși, după cum ar anula *de facto* orice responsabilitate morală. Trebuie să ținem cont de viziunea lui

Bonaventura despre adevăr ca valoare în același timp practică și teoretică pentru a ne da seama că substratul acestei argumentări vizează o perspectivă bazată pe *autenticitatea* adevărului; înțelegem astfel că este imposibil să interpretăm Iluminarea ca pe o intervenție continuă a Grației divine în cunoaștere deoarece aceasta fie ar face imposibilă eroarea, fie ar întemeia eroarea pe Iluminare. Sau, în ultimă instanță, am fi nevoiți să punem între-barea dacă necredinciosul (despre care nu poate nimeni spune că se bucură de Grația divină) poate cunoaște vreodată ceva.

15.2.4. Soluția la problema iluminării.

A treia interpretare este un fel de intermediere a primelor două, conform căreia Iluminarea nu este nici universală nici necesară. Ideile divine sunt sursa de lumină în *virtutea* căreia noi cunoaștem dar ele trebuie să fie în același timp și *obiecte* ale cunoașterii; cu alte cuvinte, Ideile divine au în același timp un rol de ghidare (de temei al adevărului) dar și de *scop*. În această interpretare, lumina divină nu substituie cunoașterea naturală deoarece nu este *singurul* obiect al cunoașterii; ea este „văzută” împreună cu creația, existând astfel *două obiecte ale cunoașterii*. Primul este specia inteligibilă creată iar al doilea, ideea divină: este nevoie de ambele pentru o cunoaștere certă. Pe de altă parte, ideea divină nu poate fi cunoscută cu claritate în viața terestră, ci numai într-un mod obscur, vederea nemijlocită a Ideilor divine fiind rezervată vieții de apoi.

15.3. Despre reducerea artelor la Teologie

15.3.1. Premise ale doctrinei reducerii artelor la teologie.

Tratatul care aplică teoria iluminării divine a cunoașterii asupra unei concepții despre științele naturale este *Despre reducerea artelor la teologie*, scris probabil între 1256 și 1269. Bonaventura construiește o taxonomie a științelor și consideră că știința divină se manifestă în ordinea acestora printr-o determinare progresivă, ascendentă, culminând cu teologia²⁵⁷. Mai târziu, în *Comentariile la Hexameron* („Hexameron” însemnând

²⁵⁷ Alexander Baumgarten, „Prefață” la Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, ed. cit., p. 12.

„cele șase zile ale Creației“), Bonaventura va mai vorbi despre subordona-rea față de Scriptură a filosofiei, a sumelor teologice și chiar ale operelor patristice²⁵⁸.

Idealul organizării sistematice a științelor sau a filosofiei nu este nou. Augustin și Boethius erau familiari, grație tradiției aristotelice, cu asemenea demersuri iar Hugo de Saint Victor, pe care îl citează și Bonaventura, operase la rândul lui o asemenea diviziune. Aristotelismul european conține, deci, ca pe un fel de bun comun, ideea subordonării științelor față de filosofie sau, convers, a organizării filosofiei în funcție de statutul disciplinelor sale. Ceea ce aduce Bonaventura în plus este în primul rând plasarea *teologiei* în vârful acestei ierarhii și, în al doilea rând, utilizarea termenului de *reducere* sau *conversie*. Prima diferență se explică prin faptul că abia în secolul al XIII-lea, prin înființarea Universității din Paris, teologia se constituie ca știință cu obiect determinat și separat de cel al filosofiei. Abia acum este clar, atât pentru Bonaventura cât și pentru Toma din Aquino, că teologia și filosofia sunt preocupări distincte. Cea de a doua diferență este cu atât mai interesantă cu cât, pe de o parte, termenul de *reducere* sau *conversie* ține de tradiția neoplatonică și areopagitică iar, pe de altă parte, vechiul termen de *diviziune* intrase, odată cu Scotus Eriugena, în aceeași categorie. Altfel spus, Bonaventura utilizează un termen cu sensuri mult mai ample decât *divisio*, deși, chiar dacă l-ar fi utilizat pe acesta din urmă, n-ar fi fost imposibil de ajuns la aceeași doctrină.

Sunt identificabile cel puțin trei premise ale tratatului. Prima este în conformitate cu doctrina sa despre adevăr, anume credința lui Bonaventura că ceea ce trebuie să ne intereseze nu este „adevărul științei“, adică orice lucru care „se întâmplă“ să fie adevărat. Contează în primul rând lucrurile *importante* sau autentice (în sens platonician), adică, în cazul său, problema mântuirii. Dacă un adevăr nu contribuie la salvare, mai bine să nu fie cunoscut căci nu satisface decât curiozitatea vană și sterilă.

A doua premisă este fidelitatea față de platonism (unul indirect, desigur, conform căruia Formele sunt Idei divine). Bonaventura consideră că există o serie de consecințe indezirabile ale renunțării la teoria Ideilor (de unde atitudinea sa permanent polemică față de aristotelism). Dacă nu există Idei divine, atunci Dumnezeu nu *știe* nimic, deci nu există providență și preștiință divină. În al doilea rând, dacă nu există Idei divine

²⁵⁸ Sursa augustiniană a acestei teorii suferă unele amplificări datorită influențelor arabe în contextul în care scrie Sf. Bonaventura.

atunci lumea nu are un *plan*, deci nu are început și sfârșit, deci este *eternă*. În al treilea rând, dacă nu există Idei divine și lumea este eternă, înseamnă că succesiunea generațiilor umane necesită un număr infinit de oameni și mai ales de suflete eterne, ceea ce este logic absurd și contrazice principiul teleologiei. Prin urmare, pentru a evita infinitatea numerică a individualului într-o lume eternă, va trebui să spunem fie că sufletul este unul pentru toți (ca în averroism), fie că există reîncarnare. Ceea ce este absurd, deci lumea nu este eternă și prin urmare trebuie să existe idei divine. În sfârșit, pe de altă parte, dacă acceptăm universalitatea sufletului sau reîncarnarea înseamnă că nu există nici pedeapsă veșnică nici recompensă.

A treia premisă a concepției lui Bonaventura despre reducerea științelor este că adevărurile teologiei sunt prezente la modul integral, simbolic, în toate artele (aceasta însemnând aici „științele”). Toate celelalte științe sau „iluminări” (cum le numește Bonaventura) *reduc* cunoașterea la lumina Sfintei Scripturi, împingându-ne spre teologie, căci toate adevărurile își au arhetipul în Ideile Divine. Termenul *reductio* utilizat aici înseamnă „readucere”, „conversie” sau „convertire”, opus lui *emanatio*, ceea ce înseamnă că întâlnim, la Bonaventura, cuplul terminologic neolatonician (și areopagitic) al căii ascendente și căii descendente, conform căruia sursa unică a multiplului este Unul, cel dintâi fiind numai o manifestare vizibilă a temeiului.

15.3.2. Cele patru Iluminări sau schița unei posibile antropologii.

Tratatul începe cu un citat din Noul Testament, drag lui Bonaventura, din moment ce îl întâlnim și în deschiderea *Itinerariului minții în Dumnezeu*²⁵⁹: „Orice dat desăvârșit și orice dar perfect provine de sus, coborând de la Părintele luminilor”²⁶⁰. O străfulgerare de gând îl readuce pe Bonaventura, câteva rânduri mai jos, în plin augustinism („întreaga iluminare a cunoașterii este internă”), de care se desparte momentan pentru a-și putea continua expunerea: „totuși” — vine precizarea —

²⁵⁹ Ediția în limba română: Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, traducere din limba latină, note și postfață de Gh. Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1994.

²⁶⁰ Iacob, 1, 17. Este un pasaj foarte interesant prin faptul că utilizează alegoria luminii, a cărei consistență este extrem de atractivă pentru a ilustra lumina inteligibilă. Este o alegorie a cunoașterii.

„putem realiza o distincție rațională, astfel încât să putem afirma că există o lumină *exterioară*, adică lumina artei mecanice, o lumină *inferioară*, adică lumina cunoașterii sensibile, o lumină *interioară*, adică lumina cunoașterii filosofice și o lumină *superioară*, adică lumina grației și a Sfintei Scripturi”²⁶¹. Acestea patru sunt „luminile” de care se bucură omul și care reprezintă *mediul* său vital. Nici una dintre ele nu reprezintă o achiziție separată sau desprinsă de intervenția lui Dumnezeu, ele fiind de fapt manifestări ale Creatorului și, de aceea, instrumente ale regăsirii Lui. Bonaventura folosește chiar termenul de „*emanație*” (*emanatio*) pentru a încerca să explice pasajul biblic de la care a pornit. Toate aceste patru „luminile” sunt *emanații* multiple ale luminii primordiale.

O posibilă **antropologie** bonaventuriană ar sugera, în acest punct, că omul *creat* este o ființă cu patru dimensiuni: dimensiunea culturală (a artefactelor și meșteșugurilor), dimensiunea sensibilă (a corpului și simțurilor), dimensiunea rațională (a intelectului) și dimensiunea mistică (a Iluminării divine). Dimensiunea culturală și cea sensibilă sunt inferioare celei raționale care, la rândul ei, se subsumează și funcționează după modelul celei de-a patra. Înainte de a fi dimensiuni *umane*, într-un sens familiar nouă, (post)modernilor, ele reprezintă de fapt tot atâtea feluri de ghidări divine exercitate asupra noastră într-un mod direct și manifest. Augmentăm: „manifest” la propriu, adică, da, ar fi spus Bonaventura, tot ceea ce *facem* și tot ceea ce *vedem* este rezultatul intervenției directe a lui Dumnezeu, a prezenței sale ca lumină coborâtă.

Primele două sunt iluminări asupra „întrupării” (*figurae*) și „forme” (*formae*), iar cele din urmă luminează „adevărul” (*veritatis*), cel intelectual respectiv cel mântuitor, de unde înțelegem că presupuziția ontologică a acestei „reducții” are un puternic suport platonician: lumea artefactelor este una a *închipuirii*, lumea simțurilor este cea a „formelor” (aici cu sensul de configurații, contururi, umbre), intelectul este inteligibilul immanent („adevărul interior” al lui Augustin), iar adevărul mântuitor este inteligibilul transcendent.

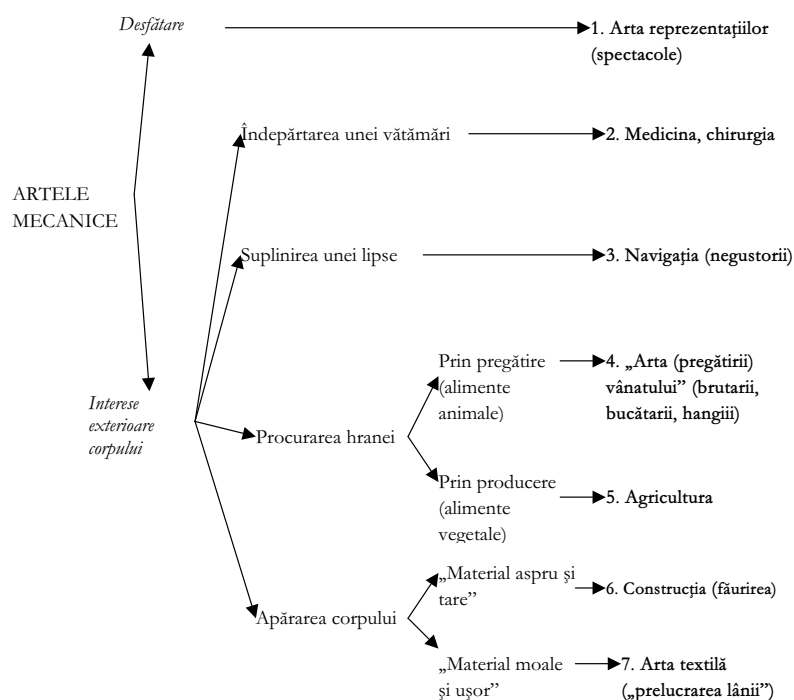
15.3.3. „Lumina exterioară” a artei mecanice.

Prima lumină este cea care luminează asupra „întrupărilor artificiale” (*figuras artificialis*). Este acea lumină divină ce asistă proiecția în

²⁶¹ Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, 1, ed. cit., pp. 33–35.

exterior a imaginației și anume *artele mecanice*, care sunt subordonate filosofiei dar și îndepărtate de aceasta. Ceea ce omul construiește, ca civilizație și cultură, se află sub ghidarea acestei lumini și corespunde fie *desfătării*, fie *intereselor exterioare corpului*. Artele mecanice sunt în număr de șapte, în funcție de acele „interese exterioare”. Dacă desfătă, arta mecanică se numește *artă a reprezentărilor* (a spectacolului). Dacă servește unor *interese*, acestea pot fi fie apărarea corpului (și atunci avem artele textile, de exemplu prelucrarea lânii, sau arta construcției de locuințe și a oricărei făuriri), fie procurarea hranei (prin producere, adică agricultura, prin pregătire, adică arta „vânatului”, cum numește Bonaventura în mod generic arta culinară). Tot de servirea unor interese ține și *suplinirea unei lipse* prin negoț (arta navigației), ca și *îndepărtarea unei vătămări*, cum se numește medicina.

„Arta reprezentațiilor (*theatrica*) — conchide Bonaventura — este indivizibilă”. Și aceasta, nu pentru că Bonaventura nu recunoștea diversitatea artelor vizuale ci deoarece le atribuia o unică funcție, cea a divertismentului.



15.3.4. „Lumina inferioară“ a cunoașterii sensibile.

A doua lumină iluminează în raport cu „forma naturală“ (*formae naturalis*), adică ne asistă în perceperea formelor lucrurilor sensibile. Această activitate (precum și lumina corespunzătoare ei) este *inferioară* deoarece *facultatea* percepției este inferioară, activându-se cu ajutorul corpului. Ea se împarte în cinci, conform celor cinci simțuri corporale. Bonaventura asociază activitatea celor cinci simțuri cu elementele fizice. Astfel, lumina se arată pură („prin evidența calității“) sale în *văz*, sau se poate amesteca cu aerul (în *auz*), sau se amestecă cu vaporii (în *miros*), sau cu umoarea (în *gust*) sau, în fine, cu masa pământului (în *pipăit*). Aceste cinci moduri ale luminii, echivalente cu cele cinci simțuri, reprezintă totodată și grade de puritate²⁶². Simțurile se dezvoltă în nervi care au o natură limpede și transparentă.

Data fiind această clasificare, teoria sensibilității a lui Bonaventura acreditează ideea augustiniană a ierarhiei simțurilor, la care face, de altfel, trimitere. Este diferit însă *criteriul* ei: la Augustin acesta consta în gradul de interiorizare a obiectului perceput pe când aici întâlnim o speculație asupra gradului de „amestecare“ a luminii cu elementele materiale.

15.3.5. „Lumina interioară“ a cunoașterii filosofice.

A treia lumină este cea care ne ghidează cercetarea în raport cu „adevărul intelectual“ (*veritatis intellectualis*) sau adevărurile inteligibile. Este vorba despre cunoașterea filosofică, o cunoaștere interioară ce are loc prin cercetarea principiilor ascunse cu ajutorul disciplinelor care au ca obiect adevărul natural. Dacă ne-am întreba ce înseamnă pentru Bonaventura „știință naturală“, răspunsul se află aici: științele naturale sunt acele discipline care cercetează adevărul naturii prin iluminarea interioară. Care este însă „natura“ în acest context, reprezintă o problemă cu totul specială deoarece obiectul celor trei discipline filosofice circumscrie cuvintele, lucrurile și comportamentul oamenilor. Am putea spune, astfel, că „natura“ include trei domenii distincte și omogene între ele în chip generic: gândirea și comunicarea, apoi natura în sensul ei vechi de *physis* și, în al treilea rând, viața socială.

²⁶² Bonaventura, *Op. cit.*, 3 (pp. 43–44, ed. cit.).

Această lumină a cunoașterii filosofice conduce spre cunoașterea a trei adevăruri: adevărul cuvintelor (*sermões*) prin lumina rațională, adevărul lucrurilor (*res*) prin lumina naturală și adevărul obiceiurilor sau comportamentului (*mores*), prin lumina morală. De aici, filosofia, care „luminează” facultatea intelectuală, se împarte tot în trei.

a) **Filosofia discursivă** sau rațională (*sermocinalis sive rationalis philosophia*), este cea care are ca obiect rațiunile înțelegerii și conduce, prin adevărul cuvintelor, facultatea *interpretativă* a intelectului. Dar discursul poate exprima în trei feluri gândirea deoarece rațiunea are trei facultăți: facultatea *aprehensivă* sau *interpretativă*, facultatea de judecare și facultatea *persuasivă*, ceea ce înseamnă că filosofia discursivă sau rațională cuprinde gramatica, logica și retorica²⁶³. Gramatica slujește la exprimare (vizând un discurs unitar sau congruent cu gândirea), logica la învățare (vizând un discurs adevărat, adică în acord cu lucrurile) iar retorica la influențare (având ca scop discursul înfrumusețat, capabil să motiveze).

Această triadă a facultăților rațiunii generează, cum vedem, un *trivium* ai cărui componenți nu constituie altceva decât științele întemeietoare pentru fiecare din cele trei lumini ale filosofiei. Altfel spus, gramatica pare a avea sensul de știință a filosofiei discursive, cea care conduce facultatea interpretativă a intelectului. Logica, vizând adevărul discursului, este cea știință care servește intelectului drept instrument al filosofiei naturale iar în al treilea rând, retorica, se configurează drept disciplina prin care facultatea persuasivă a rațiunii conduce facultatea înduplecării sau motivării.

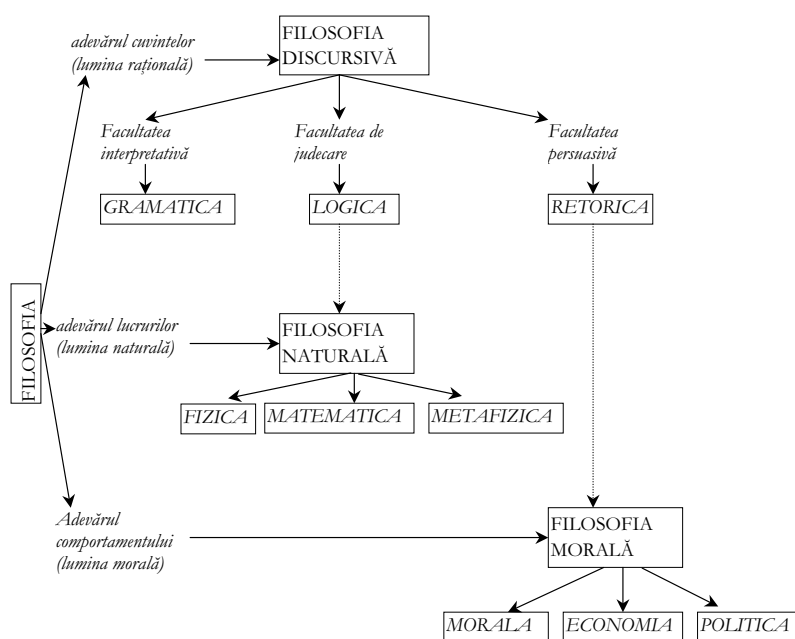
b) **Filosofia naturală** (*naturalis*), adică cea care are ca obiect cauzele de a fi (*causas essendi*) și se conduce *pe sine* prin adevărul lucrurilor. Intelectul judecă toate lucrurile conform rațiunilor de a fi, care sunt la rândul lor de trei feluri: *rațiuni formale*, *rațiuni intelectuale* și *rațiuni ideale*. Altfel spus, rațiunile lucrurilor pot fi cunoscute fie în raport cu materia (rațiunile formale), fie în raport cu sufletul (rațiunile intelectuale), fie în raport cu înțelepciunea divină (rațiunile ideale). Atunci când intelectul cunoaște rațiunile formale ale lucrurilor, adică se raportează la materie, știința se numește **Fizică**. În al doilea caz, când intelectul cunoaște rațiunile intelectuale, știința se numește **Matematică** iar în al treilea rând, dacă lucrurile sunt cunoscute prin rațiunile lor ideale (deci prin raporta-

²⁶³ Cele trei discipline ale filosofiei discursive a lui Bonaventura constituie de fapt ceea ce în învățământul medieval se numea *trivium*.

re la înțelepciunea divină), știința se numește **Metafizică**. Nu trebuie confundată Metafizica cu Teologia întrucât, aici, cunoașterea lucrurilor prin rațiunile ideale îl vizează pe Dumnezeu ca și *cauză* („principiu, scop și model“), nu ca *persoană revelată*. Acestea trei, fizica, matematica și metafizica sunt cele trei discipline ale filosofiei naturale.

Fizica înseamnă, astfel, cercetarea nașterii și coruperii lucrurilor potrivit cu virtuțile naturale și rațiunile seminale, Matematica este cercetarea formelor separabile potrivit rațiunilor inteligibile, iar Metafizica este cercetarea tuturor celor ce există prin reducerea la un singur principiu, scop și model, conform rațiunilor ideale.

c) **Filosofia morală** (*moralis*) sau morala, a treia disciplină filosofică conform distribuirii luminii interioare, se întemeiază pe potența intelectuală a persuasiunii și are ca obiect înțelegerea conduitei vieții. Ea conduce astfel facultatea intelectuală a *înduplecării* sau motivării. În acest fel poate viza fie *viața proprie* (având drept disciplină corespondentă Filosofia morală propriu-zisă), fie *familia* (cu disciplina numită Economie), fie *mulțimea supusă* (prin știința Politicii).



15.3.6. „Lumina superioară” a teologiei.

În sfârșit, a patra lumină este cea a Sfintei Scripturi, care ne luminează către „adevărul mântuitor” (*veritatis salutaris*). Ea este superioară celorlalte deoarece dezvăluie „cele ce sunt dincolo de rațiune”, fiind direct descendentă din „Părintele luminilor”, prin inspirație. Lumina superioară este literal unitară dar mistic *triplă*, având adică un sens *alegoric* (care ne învață ce trebuie să credem, adică întruparea lui Hristos), unul *moral* (care ne învață cum trebuie să trăim, adică conduita vieții) și unul *anagogic* (prin care știm cum să fim alături de Dumnezeu, altfel spus unirea sufletului cu Creatorul). Primul sens se referă la credință și privește activitatea „doctorilor”, al doilea la obiceiuri, fiind preocuparea predicatorilor, iar al treilea la *scopul ambelor*, adică scopul suprem, privind „râvna celor care contemplă”.

Această împărțire a teologilor în doctori, predicatori și contemplativi îi oferă lui Bonaventura ocazia fixării unei filiații a filosofilor. Astfel, el spune că Augustin este doctorul prin excelență (urmat, după părerea lui Bonaventura, de către Anselm, care „excelează în raționare”), Grigorie — predicatorul (urmat de Bernard din Clairvaux) iar Dionisie, misticul (urmat în contemplare de către Hugo de Saint Victor). Se observă că din această filiație stabilită de Bonaventura lipsesc dominicanii, ceea ce poate fi o consecință a situării concurențiale față de ei²⁶⁴.

15.3.7. Cele „șase” împărțiri ale luminii divine și modelul lor hexadic.

Cele patru împărțiri ale luminii divine sunt în final, datorită triplei diviziuni a filosofiei, șase. Astfel, Lumina divină conține: 1) lumina Sfintei Scripturi, 2) lumina cunoașterii sensibile, 3) lumina artei mecanice, 4) lumina filosofiei raționale, 5) lumina filosofiei naturale și 6) lumina filosofiei morale. Bonaventura consideră că diviziunea aceasta are drept model cele șase zile ale creației și astfel stabilește că fiecare din cele șase lumini este specifică uneia din cele șase zile ale creării lumii. Ziua a șaptea, a odihnei, este *Iluminarea gloriei*, adică ziua de apoi, care nu este revelată decât la sfârșitul istoriei.

Există deci șase tipuri de activități umane, toate iluminate, care se reduc, din motivul *descendenței* comune, la teologie, iar prin *alegorie* la zile-

²⁶⁴ Cf. Alexander Baumgarten, „Note” la Bonaventura, *Op. Cit.*, p. 113, n. 24.

le creației lumii. *Ordinea* lor este de asemenea izomorfă, astfel încât cunoașterea Sfintei Scripturi corespunde primei zile de creație, adică momentului în care Dumnezeu a creat Lumina („*Fiat lux!*“). Și din acest motiv, *genetic*, trebuie considerat că întreaga noastră cunoaștere își are finalitatea în cunoașterea Scripturii, adică în Teologie.

15.3.8. Cum se reduc artele la Teologie.

În continuare Bonaventura desfășoară un amplu argument, pe care l-am putea numi *teleologic*, pentru reducerea tuturor luminilor la cea superioară, identificând câte trei *scopuri* pentru fiecare din cele cinci lumini care urmează Sfintei Scripturi. Evident, fiecare din aceste scopuri finale ale Luminilor împărțite (lumina inferioară a cunoașterii sensibile, lumina artei mecanice, lumina filosofiei raționale, lumina filosofiei naturale și lumina filosofiei morale) coincid cu câte unul din sensurile alegoric, moral sau anagogic ale Sfintei Scripturi.

În primul rând, lumina inferioară, a simțurilor, are trei scopuri: vederea desfășurării dumnezeirii în timp (prin aceasta se vizează sensul alegoric), *conduita vieții* (în acest sens lumina inferioară sau cunoașterea sensibilă se „reduce“ la sensul moral al Luminii superioare), respectiv „desfătarea cunoașterii“, scop pentru care cunoașterea sensibilă se subsumează sensului anagogic al Scripturii („simțul inimii noastre trebuie să caute cu ardoare, să găsească ceea ce este frumos, armonios, plăcut mirositor, dulce sau fin“²⁶⁵).

În al doilea rând, Lumina artei mecanice are la rândul ei trei finalități: *contemplarea* Cuvântului întrupat (scop ce vizează sensul alegoric), *conduita vieții* (care reduce arta mecanică la sensul moral), respectiv *unirea sufletului cu Dumnezeu*, ceea ce reduce arta mecanică la sensul anagogic al Luminii Sfintei Scripturi.

În ceea ce privește filosofia rațională, ea are drept obiectiv principal discursul. Cercetat mai adânc, discursul se dezvăluie ca având trei niveluri: raportul său cu vorbitorul, discursul ca *exprimare*, respectiv raportul său cu cel care ascultă (destinatarul discursului). Pe această structură triadică se pot identifica, din nou, cele trei sensuri ale Luminii supreme: discursul este, față de vorbitor, izomorf Cuvântului etern în raport cu

²⁶⁵ Bonaventura, *Op. cit.*, cap. 10 (p. 67 în ed. cit.).

Dumnezeu. Astfel, conceptul interior există în mintea vorbitorului înainte de exprimare, așa cum Dumnezeu există înainte de orice creație vizibilă („*adâncurile nu existau încă și Eu deja mă născusem*” — Proverbe, 8, 24). Apoi, conceptul interior îmbracă forma vocii, tot la fel precum Dumnezeu îmbracă haina trupului pentru a se face cunoscut omului înzestrat cu simțuri. Din acestea se vede că discursul, prin raportul său cu vorbitorul, reduce filosofia rațională la sensul alegoric al Scripturii.

Discursul ca exprimare va reduce filosofia rațională la sensul moral al Luminii Supreme prin faptul că desăvârșirea discursului presupune *concordanța, adevărul și ornamentul*, tot astfel precum faptele noastre presupun *măsură, formă și ordine*. În fine, raportul discursului cu vorbitorul reduce filosofia rațională la sensul anagogic al Scripturii datorită faptului că, spre a fi eficient, un discurs trebuie să „imprime o specie, să răspândească o lumină și să aducă virtute în inima ascultătorului”²⁶⁶, adică să-l apropie de Dumnezeu.

Filosofia naturală, la rândul ei, este reductibilă la Lumina supremă deoarece rațiunile formale din materie (obiectul Fizicii), din suflet (obiectul Matematicii) și din înțelepciunea divină (obiectul Metafizicii) pot fi cercetate în trei chipuri: prin *raportul proporției, efectul cauzalității și prin mediul unirii*. Astfel, raportul proporției înseamnă faptul că rațiunile formale din materie sunt mediatori între rațiunile seminale și cele ideale, ceea ce reduce Filosofia naturală la sensul alegoric al Scripturii. Efectul cauzalității este faptul de a cunoaște că generarea corpurilor nu se poate produce decât prin mijlocirea corpurilor supracerești, care sunt cauze intermediare între Dumnezeu și lume²⁶⁷. Acest lucru reduce Filosofia naturală la sensul moral

²⁶⁶ Bonaventura, *Op. cit.*, cap. 18 (Ed. cit., p. 85). Bonaventura adoptă poziția augustiniană despre limbaj, conform căreia cuvintele sunt lucruri materiale care nu au, în sine, capacitatea de a vehicula idei. Ele au un rol numai de *mediu* prin care în sufletul ascultătorului se actualizează, într-o măsură potrivită cu reaua sau buna sa pornire, adevărul deja existent acolo, tot așa cum *lumina* este numai *mediul* prin care vedem, fără să fie ea însăși conținătoarea informației sensibile (V. Augustin, *De magistro*, cap. XI-XIV). În acest sens limbajul este un *mediu* alcătuit prin intenția vorbitorului, menit a „trezi” sau conștientiza, în mintea ascultătorului, *adevărul interior*, de natură divină. Ceea ce corespunde, în argumentația lui Bonaventura, unui sens mistic sau anagogic al discursului.

²⁶⁷ Bonaventura, deși franciscan, pare să utilizeze, în acest punct, vocabularul doctrinei cauzelor intermediare. Deși în disputa generată de criza pariziană a anilor 1270 el încearcă să se opună oricărei idei de mediere între lume și Dumnezeu (Cf. Alexander Baumgarten, „Postfață” la Aristotel, Plotin ..., *Despre eternitatea lumii*, Editura Iri, București, 1999, pp. 285–287), acest fragment din tratatul *Despre reducerea artelor la*

al Scripturii. În al treilea rând, rațiunile formale pot fi cercetate în raport cu mediul unirii, ceea ce înseamnă că există o umoare mediatoare, un spirit mediator și o căldură mediatoare care pregătesc materia pentru a primi viața de la suflet. În acest fel înțelepciunea divină, ca sens anagogic al Luminii superioare, întemeiază filosofia naturală.

A treia lumină interioară, cea a filosofiei morale, se reduce la Lumina supremă conform acelorași trei sensuri. În sens alegoric, adică cel privitor la credință, filosofia morală se reduce la *rectitudinea voinței* ca mijloc perfect între extreme. Dar rectitudinea supremă este în Dumnezeu și trebuie deci să credem că *drept* în sens absolut este Cel revelat. În sensul moral al luminii supreme, filosofia morală se reduce la Teologie prin faptul că sursa primă a reperelor *dreptății* este Dreptul divin, care conține *preceptele necesare, îndrumările mântuitoare și sfaturile desăvârșite*. În sensul anagogic, filosofia morală este cea care cercetează ceea ce este drept ca *verticalitate*, indicând sensul unirii sufletului cu Dumnezeu²⁶⁸.

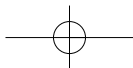
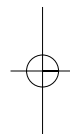
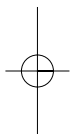
Concluzia tratatului este de asemenea semnificativă pentru întregirea modelului triadic (construit pe conceptul Sfintei Treimi) al științelor:

„Acesta este rostul tuturor științelor, ca în toate să fie edificată credința (...), să se formeze bunele obiceiuri, să fie împărțite bucuriile care își au locul în unirea mirelui și a miresei (...), și în consecință fiecare iluminare ce coboară de sus și fără de care întreaga cunoaștere este zadarnică, deoarece niciodată nu se poate ajunge la Fiul decât prin Spiritul Sfânt, care ne învață tot adevărul“.

Cu alte cuvinte, cercul se închide aici: lumina supremă, cea împărțită sub forma „artelor“, este Spiritul Sfânt, a treia persoană a Sfintei Treimi.

teologie spune explicit: „generarea nu se poate realiza în materia generabilă decât cu sprijinul corpurilor supracerești, care sunt în afara generării și coruperii, adică soarele, luna și stelele“ (Cf. *Op. cit.*, cap. 21). Totuși, Bonaventura numește soarele „Hristos“, luna „Fecioara Maria“ iar stelele „Sfinți“, de unde se vede că este dispus să accepte o variantă simbolică și nu causală pentru interpretarea cerului sensibil. Fragmentul ar conține, astfel, urme ale implicării lui Bonaventura în polemica eternității lumii și implicit ar constitui un argument pentru datarea lui la 1269, în acord cu ediția Quaracchi.

²⁶⁸ Ideea verticalității nu reprezintă aici o simplă speculație spațială; ea trebuie legată de ontologia augustiniană a ierarhiei creației, unde verticalitatea, echivalentă cu dreapta-tea, semnifică sensul natural al dinamicii sufletului, ființele superioare fiind situate „conform dreptății“ mai sus decât cele inferioare.



16. SCOLASTICA TÂRZIE

Efortul lui Toma d'Aquino de a stabili o punte între credință și rațiune nu a avut un efect vizibil în atmosfera intelectuală a vremii. După moartea sa, disputa devine și mai radicală, conflictul dintre Universitate și Biserică luând uneori proporții hilare. În 1277 episcopul Étienne Tempier al Parisului, la recomandarea Papei Ioan al XXI-lea (cunoscut și ca Petrus Hispanus), alcătuiește acea listă cu 219 teze condamnate, îndreptată împotriva averroïștilor, o parte dintre ele vizând însă indirect și consecințe ale doctrinei tomiste. Astfel se ajunge la o delimitare mai accentuată a școlilor de gândire. Cele trei tabere care intraseră în conflict, dominicanii (tomismul), averroïștii (cu Ioan de Jandun) și franciscanii (Duns Scottus, William Ockham) se individualizează acum mai puternic și devin școli rivale. Filosofia și teologia ajung la o indiferență și neîncredere reciprocă. Teoria dublului adevăr cunoaște o particularizare în doctrina nominalistului franciscan William Ockham, pentru care numai faptele singulare sunt reale, coerența lor neputând fi nici calculată nici dovedită rațional, ci doar experimentată. Orice colaborare cu rațiunea speculativă este respinsă ca imposibilă, indezirabilă și neteologică. Aproape o mie de ani de efort scolastic dedicat unificării rațiunii cu credința este acum uitat; se petrecea, în

fond, amurgul Scolasticii medievale. În acest sens, sfârșitul Evului mediu înseamnă abandonarea treptată a conlucrării între credință și rațiune. Filosofia începe să fie cultivată ca atare, uneori chiar în contradicție cu adevărurile credinței creștine. Acest divorț a însemnat nașterea filosofiei moderne, fiind accentuat prin Francis Bacon și René Descartes și definitivat la sfârșitul secolului al XVII-lea.

Cel mai de seamă reprezentant al acestei perioade a fost William Ockham (1280–1349/50).

17. WILLIAM OCKHAM

17.1. Viața și Opera.

William Ockham, călugăr franciscan, a fost considerat de-a lungul vremii drept reprezentantul cel mai calificat al nominalismului. S-a născut în jurul anului 1288, în localitatea Ockham din Surrey, Anglia. Nu se știe mai nimic despre familia și starea sa socială. Înainte de a împlini paisprezece ani a intrat în ordinul franciscanilor iar anul 1305/6 îl găsește la o mănăstire din Londra, unde beneficiază de o educație sistematică, influențată de ideile și textele care circulau între Oxford și Paris. În 1310 începe să studieze teologia iar apoi pleacă la Oxford pentru câțiva ani (1317–1321), principalele lui preocupări îndreptându-se spre textele lui Henri din Gand, Giles din Roma și Duns Scotus.

În 1321 este numit lector în filosofie la o școală Franciscană, probabil chiar la Londra, până în 1324, aceasta fiind perioada cea mai fertilă a activității sale. Tot acum începe să suporte atacuri din partea unor maeștri ai vremii (Walter Chatton, John of Reading), acesta din urmă acuzându-l chiar la curtea papală pentru învățături false și eretice.

În 1324 pleacă la Avignon, centrul vieții eclesiale din Franța, pentru alți patru ani, în care a avut acces la disputele și predicile curente, în

timpul liber trebuind să răspundă inchișitorilor trimiși să chestioneze ortodoxia textelor sale (mai ales *Comentariul la sentințe*). Lucru dificil, având în vedere că doctorii francezi erau dominicani tomiști.

În ultimii ani ai vieții (1329–1347) Ockham se află la München, atras, ca și alți scolastici, de curtea imperială și de faptul că locul adăpostea mai mulți dizidenți. În rest, orașul nu era un centru important de învățătură, ceea ce i-a permis lui Ockham să redacteze, în liniște, textele sale politice și antipapale, axate pe ideea că instituția catolică este atrasă în erezie prin practica îmbogățirii.

Scrierile sale politice au jucat un rol important în discuțiile despre relația dintre Biserică și stat. Cele mai influente în epocă au fost însă gândirea sa filosofică și teologică. Tradițional, i se atribuie inițierea curentului nominalist *oxfordian*, deși în ultimii ani această teză este infirmată, considerându-se că nominalismul nu a fost niciodată un curent atât de dominant²⁶⁹ în Oxford: în paralel, erau extrem de active un curent augustinian și unul *realist*, cu care reprezentanții nominalismului au avut multe dispute. Ockhamismul s-a infiltrat însă mult mai sistematic la Paris, unde chiar reprezentanții augustinianismului îi adoptau filosofia naturală.

În secolul al XV-lea are loc o renaștere a școlilor scolastice de gândire, odată cu divizarea facultăților după două curente majore: *via antiqua* (pregătire filosofică bazată pe comentariile aristotelice ale lui Albert cel Mare și Toma din Aquino), respectiv *via moderna* (pregătire bazată pe comentariile lui Ockham, Buridan, Marsilius din Inghen). Ockham a fost astfel asimilat de către cei care își asumau „calea modernă” în învățământ, devenind o autoritate incontestabilă pentru nominaliștii din Paris și pentru mai toate universitățile din Germania.

Lucrările lui Ockham se clasifică de obicei în două mari grupuri²⁷⁰: *scrieri academice* (filosofice și teologice), respectiv *scrieri politice*. Din prima categorie fac parte **lucrările de logică**: *Summa Logicae*

²⁶⁹ William J. Courtenay, “The Academic and Intellectual Worlds of Ockham”, în Paul Vincent Spade (Editor), *Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, 1999, p. 27. De asemenea, același autor mai atrage atenția asupra faptului că, până în secolul XV, nici măcar nu a existat o Școală nominalistă sau ockhamistă. Ea a fost „creată” artificial și retroactiv pentru autolegitimare, prin utilizarea numelor unor Abélard, Ockham și alții. Vezi W.J. Courtenay, „Was there an Ockhamist School?”, publicat în *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, edited by M.J.F.M. Hoenen, J.H. Josef Schneider and Georg Wieland, E.J.Brill, Leiden, Köln, 1995.

²⁷⁰ După Paul Vincent Spade (Ed.), *Cambridge Companion to Ockham*, ed. cit., pp. 4–11.

(„Compendiu de logică“, 1323); *Expositio in libros artis logicae, prooemium et expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus* („Expunere a cărților despre arta logicii: Prolog, și expunere a Isagogeii lui Porfir“); *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis* („Expunere a Categoriilor lui Aristotel“); *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* („Expunere a cărții Despre Interpretare a lui Aristotel“); *Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei respectu futurorum contingentium* („Tratat despre predestinare și despre preștiința lui Dumnezeu cu privire la viitorii contingenți“)²⁷¹; *Expositio super libros Elenchorum* („Expunere a Respingerilor Sofistice“); *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* („Expunere a Fizicii lui Aristotel“, 1322–24); *Brevi summa libri Physicorum* („Scurt compendiu al Fizicii“, 1322–23); *Summula philosophiae naturalis* („Mic compendiu asupra filosofiei naturale“, 1319–21); *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis* („Probleme asupra cărților despre fizică ale lui Aristotel“, 1324).

Tot în categoria scrierilor academice se înscriu tratatele **teologice**: *In libros Sententiarum* („Comentariu asupra Sentințelor“ lui Petrus Lombardus, text ce reprezintă parcurgerea, de către Ockham, a unei serii obligatorii de lecturi asupra cărții lui Lombardus, necesare pentru obținerea diplomei în teologie); *De necessitate caritatis* („Despre nevoia de caritate“); *Utrum anima sit subiectum scientiae* („Dacă sufletul este subiect al Științei“); *De aeternitate mundi* („Despre eternitatea lumii“); *De causalitate finis* sau *De fine* („Despre cauzalitatea finală“); *De intellectu agente* („Despre intelectul agent“); *Quodlibeta septem* („Șapte quodlibete“); *Tractatus de quantitate* („Tratat despre cantitate“, 1323/4); *De corpore Christi* („Despre trupul lui Hristos“, 1323/4).

Scrierile politice (unele cu caracter antipapal) includ: *Octo quaestiones de potestate papae* („Opt întrebări despre autoritatea papală“, 1340–41); *An princeps pro suo succursu, scilicet guerra, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa* („Dacă poate guvernatorul să se folosească de bunurile Bisericii pentru război, chiar dacă Papa se opune“, 1338); *Tractatus contra Ioannem* („Tratat împotriva [Papei] Ioan [al XXII-lea]“, 1335); *Tractatus contra Benedictum* („Tratat împotriva [papei] Benedict [XII]“, 1337); *De imperatorum et pontificum potestate* („Despre puterea împăraților și pontifilor“, 1346); *Dialogus* („Dialogul“, 1338–46), *Breviloquium de principatu tyrannico* („Scurt tratat asupra puterii tiranice“, după 1334).

²⁷¹ Aceste texte (mai puțin primul) au fost publicate în anul 1496 sub titlul *Summa aurea* („Compendiul de aur“).

17.2. Principiul economiei gândirii și universaliiile.

Am putea înțelege atât teoria lui Ockham despre universalii cât și doctrina sa în general pornind de la doua principii-pilot²⁷². Primul este unul teologic și reprezintă un efect al doctrinei creației. Cum spuneam, una din consecințele principale ale Condamnării din 1277 a fost renunțarea la problema *intermedierii*. Cerul inteligibil nu mai este înțeles ca o succesiune de cauze intermediare și astfel se instaurează, odată cu nominalismul, o *distanță* între Dumnezeu și natură, un „gol“ care nu mai poate fi recuperat nici prin apelul la universalii, nici la sferele lui Aristotel. Dumnezeu este omnipotent în mod *necondiționat* și *nemijlocit* astfel încât poate interveni în orice moment și loc. În acest sens, Condamnarea episcopului Tempier face posibilă o nouă emfază asupra puterii absolute a lui Dumnezeu.

Cel de-al doilea este principiul „Briciului“ lui Ockham²⁷³, conform căruia nu trebuie să multiplicăm entitățile mai mult decât este necesar. Acesta este în primul rând un principiu de economie a gândirii și el conduce direct la nominalismul ockhamian, conform căruia se poate respinge orice principiu realist în explicarea lucrurilor, singurele realități acceptate fiind *substanțele* individuale și *calitățile* individuale. Nu există în realitate nimic „comun“ indivizilor. De altfel, Ockham nu respinge numai realitatea universaliiilor cum ar fi genurile sau speciile ci, împreună cu ele, toate „realitățile“ care fuseseră desemnate prin categoriile aristotelice (cum spuneam, în afară de substanța primă și calitate).

La acestea două, la substanță și calitate, se pot reduce toate celelalte. Nu există nici genuri sau specii, nici „naturi comune“ ca la Duns Scotus, ci numai și numai unitatea numerică a individului, distincția *reală* fiind cea între două lucruri (*res*) care pot exista *separat* (și aceasta numai

²⁷² În lucrarea *De principiis theologiae* (L. Baudry, ed., *Le Tractatus de principiis theologiae attribuée a G. d'Occam*, Paris, Vrin, 1936), scrisă înainte de 1350, atribuită lui Ockham dar cel mai probabil inautentică, există o expunere a doctrinei ockhamiene din prisma acestor două principii: primul, abandonarea problemei intermedierii și al doilea, așa-numitul „brici al lui Ockham“. Ele pot constitui și azi punctele de sprijin esențiale în înțelegerea doctrinei lui William Ockham. Această metodă de abordare aparține lui Paul Vincent Spade, în lucrarea: *A Survey on Mediaeval Philosophy*, ediție on-line: [url=http://pvspade.com]

²⁷³ Ockham nu enunță nicăieri principiul briciului în această formă. De fapt, formulări similare se pot găsi și la Duns Scotus.

prin puterea lui Dumnezeu). Cu aceasta, prin intermediul unui principiu cum este cel al „briciului“, se ajunge direct la ceea ce dorise, de altfel, și Toma din Aquino atunci când intrase în dispută cu averoiștii. Deosebirea este că Toma încercase să ajungă la această concluzie *din interiorul* peripatetismului (adică păstrând teoriile despre cauzele intermediare), în timp ce Ockham ajunge direct, eliminând obstacolele (de bună seamă, Condamnarea din 1277 fusese un precedent favorabil în acest sens).

În conformitate cu aceste principii, lumea este alcătuită dintr-un număr de indivizi izolați care nu au nimic în comun (și Ockham afirmă aceasta cu convingerea că respectă cuvântul lui Aristotel). Din moment ce realiștii eșuaseră în identificarea unui concept substanțial comun despre Dumnezeu și despre indivizi, deoarece universalile totuși nu se aplică indivizilor, (cum fusese cazul la Toma în *De ente et essentia*, de exemplu, cu conceptul de *esență*), înseamnă că nu trebuie să evităm situația, mult mai la îndemână, conform căreia *chiar nu avem* un concept comun pentru Dumnezeu și indivizi, dar nici pentru toți indivizii la un loc. Pentru Ockham este mult mai verosimil un concept care, din aceleași motive de ireductibilitate, nu se aplică decât fiecărui individ în parte. Fiecare individ sau natură este un *ce*, este *deja* individualizat, deci nu se justifică să-i căutăm un principiu de individualizare. Ar fi un efort inutil.

Ceea ce trebuie să explicăm nu este *indivizul*, ci conceptul universal. Este o inversiune totală: realiștii porneau de la universal și considerau necesară explicarea unui „mirabil“ care era individualul; odată cu Ockham pornim de la individual iar ceea ce rămâne de explicat (ca „mirabil“) este tocmai *universalul*. Cum s-ar putea explica așa ceva, din moment ce singura realitate este cea a individualului?

Ockham consideră că, dacă au vreo realitate, termenii universali sunt în orice caz *cuvinte* sau *nume*. Aici trebuie căutată soluția și pentru aceasta trebuie să știm în ce constă limbajul. În *Summa Logicae*, partea I²⁷⁴, Ockham își exprimă poziția sa definitivă față de universalii după ce elaborează în prealabil teoria sa despre termenii orali, scriși și mentali, conform căreia universalile nu ar fi decât niște nume vorbite sau scrise care stau pentru termeni mentali.

²⁷⁴ Ediția în limba română este parțială, cuprinzând o selecție cu cele mai importante fragmente: William Ockham, *Despre universalii*, ediție bilingvă, traducere din limba latină de Alexander Baumgarten, comentarii, note și studiu de Simona Vucu, Editura Polirom, Iași, 2004. Același volum cuprinde și fragmente din comentariul lui Ockham la *Isagoga* lui Porfir.

17.3. Logica și semantica. Teoria despre limbajul mental.

Ockham este unul din gânditorii medievali cei mai importanți din punctul de vedere al dezvoltării logicii, fiind un reprezentant proeminent al tradiției „dialectice”, alături de Boethius, Abélard, Duns Scotus. Scopul logicii este acela de a oferi un instrument pentru discurs (fiind o *scientia sermocinalis* — știință a discursului), folosindu-se de silogism, ale cărui părți, propozițiile și termenii, sunt analizate în *Summa Logicae* pe larg, în manieră aristotelică.

17.3.1. Termenii mentali: semnificația și conotația.

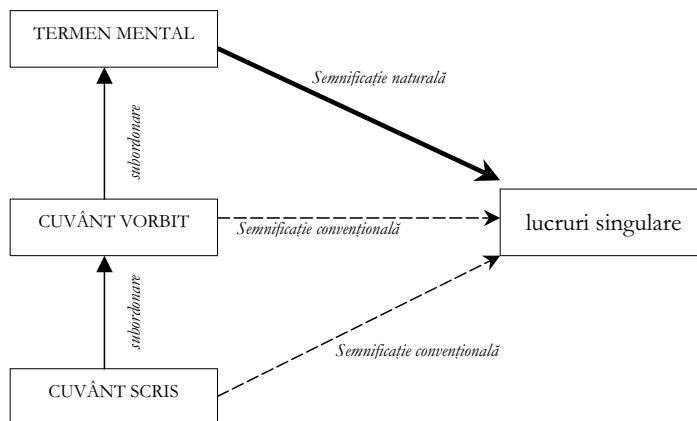
Trebuie știut înainte de toate că termenii sunt de două feluri: *categorematici* (cu semnificație) și *sincategorematici* (fără semnificație). Rolul termenilor sincategorematici este doar de a *altera* semnificația celor din-tâi, fiind simple „cuvinte logice”, îndeplinind funcția unor *constante*. Această distincție este una selectivă; ceea ce ne interesează din acest moment sunt termenii categorematici, adică cei care se referă la *ceva*.

Termenii categorematici au o semnificație fixă și definită prin „verificare”, adică prin posibilitatea oricărui termen de a fi predicat despre un lucru sau despre pronumele lui, într-o propoziție singulară afirmativă, cu ajutorul copulei „este” sau „poate fi”; de exemplu, termenul „atlet” îl poate semnifica chiar și pe Socrate, în măsura în care Socrate *poate fi* (*potest esse*) atlet la un moment dat. Sensul acestei precizări este acela că termenii categorematici au sens dacă numesc un *individ*, indiferent sub ce însușiri ale sale. Mai mult, observăm că indivizii nu sunt numiți numai prin numele proprii (cum ar fi „Socrate”), ci prin orice termen care poate fi predicat despre ei. Aceasta înseamnă că semnificația termenilor este *întotdeauna* o substanță individuală. Propoziția: „Socrate este atlet” nu operează o legătură între două entități ci stabilește că numele „atlet”, în acest caz, stă pentru Socrate. Astfel, distincția între termeni categorematici și sincategorematici are o legătură strânsă cu teoria semnificației a lui Ockham.

Dar să revenim. Întrebarea inițială era :„De ce (și cum) au termenii semnificație?” Care este temeiul faptului că, atunci când pronunțăm sau scriem un cuvânt, el face referire la ceva? Ce este, în primul rând, semnificația?

Teoria semantică a lui Ockham pornește de la distincția aristotelic-boethiană între trei niveluri ale discursului: scris, vorbit și mental. În vreme ce primele două sunt convenționale și perceptibile (*materiale*), limbajul mental este unul intern, imperceptibil și cu *semnificație naturală*. Astfel încât, limbajele scris și vorbit, având un caracter convențional, nu sunt universale semantic (nu au aceeași semnificație în orice context), în ciuda accesibilității lor senzoriale, a faptului că sunt „auzite”. Condiția de universalitate este îndeplinită de *limbajul mental* care, chiar dacă pare „ascuns” (imperceptibil), este identic organizat la toate ființele umane. El e cel care dă sensul oricărui discurs și el constituie temeiul semantic al celorlalte două.

Cu alte cuvinte, faptul că termenii vorbiți și scriși nu au semnificație naturală înseamnă că ei nu se referă la lucruri ci la *termenii mentali*. Aceștia din urmă sunt cei care se referă *în mod natural* la lucrurile exterioare (individuale).



Limbajul mental este cel care are, deci, semnificație. În mintea noastră există „semne” ale lucrurilor exterioare, semnificația fiind relația dintre aceste semne și lucruri. Cuvintele scrise și vorbite își au semnificația în mod indirect, prin intermediul limbajului mental, cu care sunt în mod convențional asociate printr-o relație de „subordonare”. În acest fel, semnificațiile convenționale ale tuturor cuvintelor se întemeiază pe semnificația *naturală* a termenilor mentali.

Acest lucru înseamnă că între limbajul vorbit (respectiv scris) și cel mental trebuie să existe o relație de corespondență structurală, astfel încât

„subordonarea“ să aibă loc într-un mod care să justifice semnificația convențională a limbajului vorbit. Există, după Ockham, un echivalent mental pentru toate părțile componente ale limbajului vorbit, chiar și pentru termenii sincategorematici. Singurele excepții sunt termenii care nu îndeplinesc nici o funcție semantică și deci nu au putut fi introduși în minte pe cale naturală. Este cazul silabelor, terminațiilor pentru acordul în gen, etc. Acestea au doar un rol estetic pentru limbajul scris și vorbit, sunt un fel de „îmbrăcăminte“ a limbajului mental. Cu aceste excepții, însă, izomorfismul este perfect. Desigur, limbajul vorbit conține alterări, amplificări, cutume, fapt ce cauzează ambiguități și probleme false. De aceea este necesară reducerea oricărui enunț din limbajul scris și vorbit la unități structurale ale limbajului mental, în vederea rezolvării problemelor și mai ales pentru eliminarea problemelor false. Această reducere are loc în funcție de anumite reguli, pe care Ockham le stabilește în teoria sa semantică. Primul element constitutiv al oricărui limbaj este semnificația.

Semnificația primară. Elementele structurale, însă, ale limbajului mental, sunt termenii categorematici, iar semnificația lor primară este dată de relația cu fiecare obiect particular căruia i se pot asocia: „cal“ semnifică în mod prim *orice cal singular*, „alb“ semnifică în mod prim *orice alb singular*, etc (Ockham admite realitatea calităților singulare). În privința termenilor generali, semnificația primară este o relație între un concept și mai multe obiecte singulare; Ockham fiind nominalist, nu admitea realități universale, astfel încât termenii generali nu sunt decât termeni cu referință multiplă.

Semnificația termenilor mentali este aceeași, indiferent dacă obiectele corespondente există în prezent, în viitor sau în trecut. Mai mult, acestea pot fi și *obiecte posibile (possibilia)*. Singura condiție este ca ele să fie considerate ca obiecte *individuale*, nu universale.

Conotația. În afară de semnificația lor primară, termenii mai au și *conotație*. Este vorba despre semnificații secundare ce apar în mintea noastră, chiar dacă, atunci când fac parte dintr-o propoziție vorbită sau scrisă, această semnificație secundă nu este luată în considerare. De exemplu, cuvântul „călăreț“ va semnifica întotdeauna un călăreț dar, ca termen mental, el mai actualizează în minte și noțiunea de „cal“. Aceasta este conotația.

Conotația este numai mentală, iar lista exemplurilor e virtual infinită, căci orice termen poate conota lucruri foarte multe. Cuvântul „tată“ conotă noțiunea de „fiu“; „intelect“ poate conota „Dumnezeu“, etc. În

majoritatea cazurilor însă, ceea ce conotă un termen nu există neapărat în realitate: termenul mental „corp” conotă și noțiunea de „spațiu”, dar spațiul nu există *decât* ca și conotație a termenului „corp”. Astfel, din punct de vedere ontologic, teoria conotației are un rol simplificator, de reducere a realităților: conceptele de relație, de calitate, de posesiune, etc (în fond, tot ceea ce este subsumabil listei aristotelice a categoriilor, cu excepția calității) fiind conotative, pot fi acceptate fără a trebui să adăugăm ontologiei entități speciale care să le corespundă, cum ar cere realiști riguroși.

17.3.2. Termenii într-o propoziție. Supoziția.

Semnificația este o relație *mentală* între limbaj și lume, având caracter natural: obiectele pe care le întâlnim produc termeni mentali absoluți. Termenii mentali sunt astfel relaționați cu lucrurile exterioare și de aceea pot funcționa ca subiect sau predicat într-o propoziție.

Un termen oarecare din limbaj, folosit separat, are *semnificație*. Dar, dacă este folosit *într-o propoziție* (ca subiect sau ca predicat), termenul dobândește o nouă proprietate semantică, datorită funcțiilor referențiale specifice contextului propozițional. În propoziție, relația termenului cu lucrurile se numește *supoziție*²⁷⁵ (*suppositio*), deoarece într-o propoziție termenii nu semnifică ci „stau” pentru un alt termen. Ei nu stau însă întotdeauna numai pentru un termen mental ci, uneori, pot sta pentru alți termeni vorbiți sau scriși sau chiar pentru termeni generali, cum sunt genurile și speciile, aceștia din urmă fiind tot mentali dar fără semnificație. Astfel,

²⁷⁵ Unele din traduceri existente în limba română au acreditat și varianta *supleanță* în loc de *supoziție* (pentru *suppositio*), de exemplu Anton Dumitriu (*Istoria logicii*, vol. II, Editura Tehnică, București, 1995, p. 141) sau Ilie și Margareta Gyurcsik (traducătorii volumului lui Alain de Libera, *Cearta universalilor*, Editura Amarcord, Timișoara, 1998). Traducerea prin *supoziție* a fost preferată de Ileana Stănescu (traducătoarea volumului lui Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, 1995) și de Alexander Baumgarten, traducătorul volumului William Ockham, *Despre universalii*, ediția citată. Pentru argumente pro și contra fiecărei variante, vezi Simona Vucu, „Notă introductivă” la William Ockham, op. cit., pp. 6–7. Din motivul simplu al valorii mnemotehnice a corespondenței lexicale am optat aici pentru a doua variantă (*supoziție*).

- a) mai întâi, termenii unei propoziții pot sta pentru ceea ce semnifică ei în mod obișnuit și natural, adică pentru indivizi; în acest caz, supoziția este identică cu semnificația și se numește *supoziție personală* (*suppositio personalis*);
- b) în al doilea rând, un termen propozițional poate sta pentru un alt termen, mental, căruia îi este subordonat, adică pentru genuri și specii; de exemplu, în propoziția „Asinul este o specie“, termenul „asin“ stă pentru conceptul de *asin(itate)*, nu pentru un asin particular. În acest caz, avem *supoziție simplă* (*suppositio simplex*);
- c) în al treilea caz, un termen propozițional poate sta pentru un alt termen, sau pentru el însuși, ca și în cazul citării sau autoreferențialității. În acest caz termenul nu mai semnifică nici lucruri particulare, nici concepte generale, ci termeni din limbajul scris și vorbit. Este *supoziția materială* (*suppositio materialis*).

Diferența dintre semnificație și supoziție este evidentă. Dacă în primul caz, al supoziției personale, între supoziție și semnificație există identitate, în cazurile ulterioare (supoziția simplă și materială) termenul conține o supoziție pentru ceva în plus, pe care nu-l și semnifică. Astfel contextul propozițional afectează întotdeauna, într-un fel sau altul, referința subiectului și predicatului.

17.3.3. Teoria propozițiilor și condițiile de adevăr.

Tot ceea ce s-a spus despre termeni rămâne valabil și despre propoziții, astfel încât vom avea nu numai termeni mentali, ci și *propoziții mentale*. Supoziția nu se găsește numai la nivelul limbajului scris sau vorbit, ci și la nivel mental, de unde rezultă că este posibilă o ambiguitate semantică mentală; prin urmare nu numai limbajul convențional, ci și cel *natural* poate crea dificultăți, el nefiind *semantic pur*. *Conotația*, la rândul ei, nu este un rezultat al convențiilor, ci un fenomen *natural*.

Ockham stabilește și o serie de condiții de adevăr pentru propoziții, în funcție de supoziția termenilor. Propozițiile categorice conțin întotdeauna un subiect, un predicat și o copulă, mai multe propoziții categorice putând compune împreună o propoziție moleculară. O propoziție categorică este adevărată dacă subiectul și predicatul conțin supoziții *pentru unul și același lucru*. Oricare ar fi forma propoziției se poate spune că:

- a) o propoziție particular afirmativă (de exemplu: „Unii oameni sunt animale“) este adevărată dacă subiectul și predicatul au cel puțin o supoziție în comun; în caz contrar, ea este falsă.
- b) propozițiile universal afirmative (de exemplu: „Toți oamenii sunt animale“) sunt adevărate dacă predicatul conține toate supozițiile pe care le conține și subiectul.

Astfel, condițiile de adevăr conțin, prin intermediul teoriei supozițiilor, o angajare existențială importantă. Acest lucru a condus la o interpretare extrem de interesantă a propozițiilor modale și temporale. De exemplu, în propoziția „Unele lucruri albe vor fi negre“, Ockham consideră că supoziția predicatului „negre“ nu stă și pentru lucrurile care *sunt acum negre*, ci numai pentru cele care vor fi negre în viitor. În acest fel, cei doi termeni supoziționează²⁷⁶ *mai mult* decât semnifică. Acest tip de interpretare va fi abandonat de Buridan și alți contemporani. Oricum, explicația acestor distincții este intenția lui Ockham de a reduce cât mai mult posibil termenii la semnificații elementare.

Un alt exemplu de asemenea reducere este teoria despre propozițiile complexe sau moleculare. Toate acestea trebuie despărțite în propozițiile elementare (categorice) care le compun, de a căror valoare de adevăr depinde propoziția inițială. Analiza propozițiilor complexe merge până acolo încât propoziții ca „Socrate este alb“ să fie considerate propoziții *de formă elementară dar echivalente cu propoziții complexe*. Termenii calitativi cum este „alb“ sunt problematici din punctul de vedere al chestiunii universalilor. Cuvântul „alb“ nu trebuie luat ca desemnând o proprietate generală (atribuită lui Socrate), deoarece aceasta ar atrage după sine nevoia unei opțiuni ontologice despre „universalii“ și despre raportul dintre individual și general. Nominalismul consecvent ockhamian mizează pe posibilitatea de a reduce toți termenii la termeni simpli, cu *semnificație particulară*. Este destul, consideră Ockham, să despărțim propoziția „Socrate este alb“ în două propoziții simple numite *exponenți*: „Socrate există“ și „Socrate are o albitate“. În acest fel, nici unul din termeni nu mai este general, fiecare se referă la un particular în mod explicit. Nu mai este

²⁷⁶ În cazul utilizării verbale a termenului „supoziție“ suntem nevoiți să inventăm acest barbarism. S-ar justifica, deci, opțiunea traducerii lui *suppositio* prin *supleanță*, pentru ca în utilizarea verbală să apară *a suplini*. Rămânerea la varianta „supoziție“ necesită apelul la perifraze. Am putea spune, deci, în loc de „supoziționează“: „stă pentru“ sau „suplinește“.

nevoie de nici o altă entitate, în afara referențelor singulare ai termenilor categorematici, pentru o înțelegere adecvată a propozițiilor.

17.4. Problema universalilor.

Aparatul semantic descris, extrem de complex, este în măsură să-i ofere lui Ockham un temei adecvat pentru simplificarea angajamentelor ontologice ale discursului și, în consecință, pentru formularea unor răspunsuri noi la probleme filosofice tradiționale cum ar fi cea a universalilor. Ockham consideră că genurile și speciile sunt *concepte*, sau, în termenii semanticii sale, *semne naturale* aflate în intelect. Generalitatea lor nu implică nici o corespondență reală, fiind numai o caracteristică semantică. Orice concept general este o ocurență mentală ce semnifică mai multe entități singulare.

Problema universalilor provine din clasificarea aristotelică a substanțelor și accidentelor în *universale* și *particulare*²⁷⁷. În acest sens, prin *universalii* se înțelege „ceea ce poate fi predicat despre mai multe lucruri”²⁷⁸, adică tocmai substanțele și accidentele universale. În interpretare boethiană, problema se formulează explicit ontologic: dacă universalii *subzistă*, adică dacă au realitate independentă.

În primul sens, aristotelic, Ockham este de acord că există *termeni* care se pot predica despre mai multe lucruri. El admite deci existența universalilor ca termeni. Poziția sa nominalistă reiese însă și din al doilea sens al problemei, cel care vizează „subzistența” universalilor: au termenii generali o semnificație reală sau nu? Ockham va răspunde că termenii generali nu semnifică nimic, deci universalii nu subzistă.

În oricare din formulări, problema implică luarea în discuție și a „accidentelor universale”, adică a determinațiilor generalizabile sub cele

²⁷⁷ De fapt, Aristotel distinge între *realități* care „se enunță” (universale) și *realități* care „nu se enunță” (particulare) — v. *Categorii*, 1a-1b (cap. 2). Porfir le va numi „substanțe (respectiv accidente) *universale*” și „substanțe (respectiv accidente) *particulare*” — v. „Comentariile lui Porfir la Categoriile lui Aristotel prin întrebare și răspuns”, 12r, în: Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel, însoțite de textul comentat*, traducere, cuvânt înainte și note de Constantin Noica, Editura Academiei, București, 1968. Boethius va impune, la rândul său, termenii de *subzistenți* (pentru substanțe) și *nesubzistenți* (pentru accidente).

²⁷⁸ Este formularea lui Aristotel, în *Despre interpretare*, 17a 39–40.

nouă categorii (în afară de substanță, care se opune accidentelor): dacă accidentele universale au o existență separată, care este statutul „albității“, al „temporalității“, „multului“, etc.

a) În cazul termenilor ce desemnează *accidente* (universale, cum ar mărimea, calitatea, relația, locul, momentul, acțiunea, pasiunea, posesia, relația), avem de a face cu cuvinte ca „alb“, „albitate“, „socrateitate“, „mărime“, etc. Toate categoriile, în afară de calitate, sunt considerate de către Ockham ca simple abstracții, fără corespondent în realitate.

Același tip de analiză se aplică tuturor termenilor categoriali (cu excepția calității), chiar atunci când ei desemnează fenomene ale fizicii, de exemplu „schimbare“, „generare“, „moment“, etc. De pildă, „generarea“ este un termen de mișcare ce desemnează numai în mod aparent un fenomen. De fapt nu există nici un lucru individual numit „generare“. Propoziția „Generarea se petrece instantaneu“ nu se referă la o relație între două realități, „generarea“ și „momentul“, căci aceste realități nu există. Această propoziție semnifică de fapt: „Când un lucru este generat, el nu este generat pe părți, ci ca întreg, într-un interval de timp unic“. Termenii ca „generare“ sau „moment“ nu sunt decât *pseudonume* ce acoperă mai multe lucruri particulare. De aceea, luați separat, acești termeni nu au o semnificație determinată, ea trebuie desprinsă din propoziție, la fel ca în cazul termenilor conotativi. Aceste semnificații contextuale nu corespund unor *unități naturale* ale limbajului mental. Ockham consideră acești termeni ca simple abstracțiuni ale minții care nu se referă la nimic general ci tot la entitățile individuale pe care le determină. Căci, dacă am elimina toate substanțele, nici una din aceste determinații (relație, timp, loc, etc) nu ar continua să existe.

De un tratament diferit se bucură însă categoria de *calitate*. Ockham admite că „albul“ (*calitatea*) subzistă ca realitate individuală. „Albitatea“ nu este un „lucru general“, dar, înțeleasă drept *calitate singulară*, rămâne un subzistent. Există mai multe lucruri albe, iar calitatea lor de a fi albe trebuie interpretată ca singulară de fiecare dată. Dispariția tuturor lucrurilor albe nu ar atrage însă după sine dispariția „albității“, ca individual²⁷⁹.

b) În cazul *substanțelor*, situația este asemănătoare. Aici se află de fapt miezul problemei universalilor întrucât, dacă în tradiție aristotelică,

²⁷⁹ Faptul că Ockham nu anulează realitatea individuală a *calității* poate avea explicații teologice. Vom reveni asupra acestui aspect.

accidentele ar putea fi acceptate mai ușor ca având *numai* individualitate (albitatea lui Socrate fiind în acest caz acceptabilă ca diferită de albitatea lui Platon, tocmai pentru că determinațiile accidentale nu subzistă), totuși, *substanțele* trebuie considerate și ca universale întrucât ele constituie *esența* speciilor. Specia era înțeleasă ca *temei ontologic* iar reificarea sa constituia o necesitate. Pentru Ockham nimic nu este mai simplu decât anularea corespondenței în realitate a termenilor substanțiali universali. Altfel spus, „umanitate” nu înseamnă nimic altceva decât „om individual”, între cei doi termeni existând o relație de *sinonimie*²⁸⁰. „Om anumit” și „umanitate” se referă mereu la același lucru, astfel încât propozițiile „Un om este o umanitate” sau „Umanitatea este un om” nu reprezintă decât tautologii.

c) Tot despre substanțe se afirmă, în manieră aristotelică, *diferențele specifice* despre care se spune că sunt *necesare*, astfel că în terminologia clasică numele unei substanțe (ca specie) împrumută și conotația de „necesitate”: Enunțul „Omul este rațional” trebuia înțeles de fapt „Omul este *în mod necesar* o ființă rațională”, altminteri definiția nu ar mai fi fost posibilă. Pentru Ockham, diferențele specifice sau termenii medii au aceeași semnificație individuală ca și substanțele. Predicatul „rațional” nu se enunță despre *omul în general* ci se referă la toți indivizii umani (conform supoziției personale).

Mai avem cazul unor enunțuri ca „Omul râde”. Este vorba despre ceea ce Aristotel numea „propriu”, adică acele determinații pe care le au *toți* indivizii unei specii fără ca ele să indice totuși o *esență*. Conform soluției lui Ockham, aici nu avem termeni generali, din moment ce nu se poate spune că toți oamenii râd, nici că omul *ar trebui* să râdă. Ambiguitatea este dată de prezența *conotației* în predicat, conform căreia „a râde” stă pentru „oricare om, exclusiv”. Eliminând conotația, ne dăm seama că „a râde” exprimă o *numai* posibilitate pe care o are *oricare* om și

²⁸⁰ Și Aristotel definea sinonimia ca identitate între nume (*onoma*) și rațiunea de a fi (*logos tes ousias*), dar în sens ontologic, adică în sensul unei corespondențe între *substanța primă* (numele individualului, obținut prin convenție și fixat ostensiv) și *substanța secundă* (numele speciei, obținut prin generalizare și fixat prin *definiție*, aceasta din urmă fiind un enunț ce descria *esența*, predicatul ei fiind termen mediu în silogism). Astfel, sensul sinonimiei aristotelice este stabilirea unei corespondențe între *două* realități : *individualul* și *esența* sa. La Ockham există o *singură* realitate, astfel că între *numele individual* („substanța primă”) și *termenul general* („substanța secundă”) există un alt fel de sinonimie; ele desemnează același lucru, singurul real: *individualul*.

obținem un enunț care se referă la entități singulare, putând fi înlocuit cu „Un om râde” sau „Există anumite momente când anumiți oameni râd”.

d) Propozițiile care conțin referiri la specii, în sens metalingvistic, ca în cazul „Omul este o specie” sunt tratate ca propoziții cu termeni ce conțin *supoziții* simple sau materiale. Propoziția anterioară este adevărată numai dacă subiectul „omul” este luat ca *supoziție simplă*, adică dacă el stă pentru un termen mental general, nu pentru un obiect real exterior. Dacă ar fi luat ca *supoziție personală*, propoziția ar fi falsă deoarece nu există oameni individuali care să poată fi identificați cu o specie. Pe de altă parte, predicatul „specie” este luat, la rândul lui, ca nume ce semnifică un *concept clasificator* (tot mental). Sensul enunțului „Omul este o specie” trebuie să fie dat în acest caz de *supoziția simplă* a termenilor săi: „omul” semnifică „semnul mental *om*”, iar „specie” semnifică „*concept mental de clasificare*”. Astfel, propoziția ar putea fi „tradusă” ca: „Semnul mental *om* este un concept de clasificare”.

e) Strategia lui Ockham funcționează și în cazul judecăților de valoare cum ar fi „Omul este creatura cea mai sublimă”. Acest enunț s-ar putea respinge pur și simplu ca fals, pe temeiul că indiferent de tipul de *supoziție* atribuită subiectului, valoarea de adevăr a enunțului este falsul (acest tip de enunț nu este adevărat decât dacă subiectul desemnează *specia* „om”, în manieră aristotelică; altfel, el este fals deoarece nu se poate spune nici despre un om particular, nici despre un termen mental, nici despre un termen material că ar fi „cea mai sublimă creatură”). Totuși, pentru a nu atenta la integritatea judecăților de valoare, Ockham propune descompunerea enunțurilor de acest tip în enunțuri cu termeni ce semnifică entități singulare. Astfel, enunțul în discuție se poate analiza sub forma: „Orice om este o creatură mai sublimă decât orice altă creatură care nu este om”.

În concluzie, orice termen general poate fi redus la un termen particular prin analiza semantică. Nu există termeni generali cu semnificație reală (deci nu există nici problema ontologică a universalilor), ei fiind reductibili la termeni singolari, la rândul lor înțeleși în funcție de *supoziție*.

Cum se poate constata, atât sistemul semantic cât și nominalismul lui Ockham este întemeiat ontologic, în sensul axiomei că *numai ființele singulare sunt acceptate ca realități*. În acest sens, limbajul nu are sens decât dacă se referă la lucruri individuale care sunt *suficiente pentru întemeierea cunoașterii*.

17.5. Metafizica nominalistă a lui Ockham.

Există două teme fundamentale ale gândirii filosofice a lui Ockham, strâns legate de nominalismul său: a) respingerea existenței universalilor și b) „reducția ontologică”, adică programul său de eliminare a surplusului de entități dat de folosirea abuzivă a conceptelor (specii, genuri, categorii).

Prima dintre aceste teme a fost ilustrată îndeajuns prin expunerea teoriei semantice, unde s-a văzut că Ockham reduce categoriile ontologice la două: substanța și calitatea, înțelese însă nu ca realități generale ci ca individuali. Substanța înseamnă pentru Ockham orice lucru particular (ceea ce era pentru Aristotel substanța primă), iar calitatea desemnează orice însușire calitativă a individualilor: albul este întotdeauna *albul unui lucru particular*.

Cea de-a doua temă, „reducția ontologică”, vizează mai mult decât respingerea universalilor, anume eliminarea tuturor tipurilor de entități nejustificabile ce pot fi insinuate de către discursul vorbit sau scris. Cele două teme au fost mereu considerate în strânsă legătură și asociate celebrului principiu al „briului lui Ockham”, un principiu metodologic de economie a gândirii care spune că „Entitățile nu trebuie multiplicare mai mult decât necesar” (*non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*).

17.5.1. „Briul lui Ockham”

În tratatul *Despre principiile teologiei*, considerat multă vreme ca aparținând lui Ockham dar dovedit ulterior ca nefiind redactat de el, un tratat ockhamist, însă, în esența sa, se găsește formularea principiului numit „briul lui Ockham”, la rândul său considerat o „piatră de hotar” a gândirii sale. Formula expusă anterior („entitățile nu trebuie multiplicare mai mult decât necesar”) nu îi aparține lui Ockham însuși, dar există expresii echivalente în corpus-ul de texte autentice: „pluralitatea nu trebuie impusă fără a fi necesar”, „ceea ce se poate petrece conform unui număr mai mic de principii se petrece în van dacă principiile sunt mai multe”, „când o propoziție este verificată prin lucruri, este superfluu să apelăm la mai multe lucruri decât este suficient”²⁸¹.

²⁸¹ După Paul Vincent Spade, „Ockham’s Nominalist Metaphysics”, în *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. cit., p. 101.

Faptul că principiul s-a impus într-o formă inautentică (deși echivalentă), apoi faptul că, până în secolul XVIII, el era cunoscut doar în termeni generali ca „briul nominaliștilor” (de exemplu de către Condillac), îl determină pe Paul Vincent Spade să considere că prezentarea lui ca „piatră de hotar a gândirii ockhamiste” este o exagerare. Este adevărat că filosofia lui Ockham este în perfect acord cu el, dar nu trebuie ignorat faptul că principiul „briului” era un loc comun printre nominaliști.

Mai există apoi prejudecata că „briul lui Ockham” ar fi unul de *eliminare* a entităților, un fel de bri ontologic cu ajutorul căruia putem *nega* existența anumitor entități. Este de asemenea o exagerare deoarece, la Ockham, el nu funcționează decât ca principiu de economie a gândirii: el nu face decât să *prevină asertarea* existenței unor entități pe care oricum nu o putem dovedi sau care nu sunt necesare argumentării.

Cu alte cuvinte, principiul lui Ockham nu este decât o formulare condițională a principiului rațiunii suficiente, conform căreia, dacă există un număr suficient de rațiuni, este superfluu să apelăm la altele. Un principiu care, în formă ontologică, se găsește chiar și la Aristotel, în formula „Dumnezeu și natura nu creează nimic în van”²⁸², dar și la predecesorii medievali ai lui Ockham.

Deși, acceptând poziția lui Spade, nu putem acorda o importanță exagerată acestui principiu, putem spune totuși că el configurează gândirea lui Ockham în general. Conform empirismului ockhamist, nu putem afirma despre nici o entitate că există decât dacă îi putem garanta existența prin *experiență directă*. În rest, trebuie să practicăm maxima simplitate în argumentare evitând cauzele și existențele imaginare, căci *nu există în afară de intelect nici o realitate universală*. Relațiile stabilite prin predicare au același statut de non-realități. Astfel, trebuie să practicăm o maximă prudență în ce privește utilizarea artefactelor intelectului în cunoaștere.

Limita „briului” este tocmai în acest punct: el nu decide care anume sunt realitățile necesare, care entități trebuie acceptate și care nu. „Principiul briului” se oprește doar la exprima o *prudență*. Este nevoie de câteva *criterii* pentru a decide care sunt entitățile necesare.

²⁸² Aristotel, *Despre cer*, 271a33. De asemenea, *Analitica Secundă*, 86a33–35; *Fizica*, 188a17–18.01.

17.5.2. Eliminarea entităților.

Pornind de la teoria sa semantică, Ockham încearcă să arate că nu este nevoie de entități distincte care să corespundă numelor abstracte din vorbire. Propozițiile adevărate care conțin termeni abstracti pot fi reduse la propoziții cu termeni univoci prin intermediul teoriei supozițiilor. Astfel, putem spune despre orice lucru că este mare sau mic, greu sau ușor, rotund sau pătrat, rece sau cald; că se află în relație cu alte lucruri, că este afectat de ele, că se află aici sau acolo, acum sau atunci, etc. Este legitim să vorbim în acest fel, dar este nelegitim să postulăm existența unor corespondenți reali ai acestor termeni. Ei pot fi reduși la termeni echivalenți, căci nimic nu trebuie să fie postulat ca existând fără a avea o rațiune suficientă, adică fără să fie *știut din experiență* ori dovedit de către *autoritatea scripturii*.

Acesta este principiul reducerii ontologice la Ockham, exprimat în *Comentariul la sentințe*. Criteriile sale sunt, prin urmare, acestea două: verificarea în experiență și autoritatea scripturii. Nici o entitate nu se justifică dacă propoziția care o afirmă nu își întemeiază adevărul pe *experiența directă*, adică pe raportul direct dintre obiecte și limbajul mental. Surpriza este, însă, tocmai aceasta: dincolo de verificarea în experiență, existența entităților poate fi întemeiată pe autoritatea scripturii. Nominalismul lui Ockham nu este unul laic și de aceea, limita consecvenței sale este, ca și pentru orice gânditor medieval, autoritatea cuvântului revelat. Este de aceea evident că reducerea ontologică atentează la acele tipuri de realități care au o sursă diferită de textul sacru, cum ar fi determinațiile categoriale de tip aristotelic (cu excepția calității, cum am mai menționat).

Astfel, Ockham se simte îndreptățit să afirme că există numai substanțe individuale. Ele pot să se afle în anumite *relații* unele cu altele, fără ca relațiile în sine să aibă o realitate ontologică. Excepție face însă *relația* existentă între persoanele Sfintei Treimi.

În mod analog, toate celelalte accidente asociate substanțelor individuale trebuie excluse din ontologie: nu există ceva numit loc, timp, cantitate etc. Cu o singură excepție: accidentele ocurente în cazul persoanei lui Isus Hristos născut ca om. Ceea ce rămâne în urma eliminării tuturor acestor accidente nu ar fi *omul* Isus Hristos ci *dumnezeirea*. Prin urmare, în cazul Divinei Întrupări, și numai în acest caz, accidentele sunt *reale* (au subzistență precum substanțele prime, datorită intervenției directe — și miraculoase — a lui Dumnezeu).

Cazul special al calității, admisă de Ockham ca fiind lucru real, în ciuda principiului reducăției ontologice, își găsește o explicație în doctrina creștină a transsubstanțierii euharistiei. În cadrul euharistiei, pâinea și vinul ca substanțe cu însușiri accidentale încetează să mai existe, fiind înlocuite *substanțial* de către trupul și sângele lui Isus Hristos. În urma acestor transformări, determinațiile accidentale ale pâinii și vinului (inițiale) nu se transferă asupra trupului și sângelui lui Hristos (aceasta ar însemna o nouă încarnare), dar nici asupra unei alte substanțe. Concluzia este: calitățile inițiale ale pâinii și vinului continuă să existe (noi le percepem ca atare), deși *substanța* lor inițială a fost înlocuită²⁸³.

În afară de substanțele individuale și calități, adică de acele realități care pot fi exprimate nominal, Ockham nu mai admite existența nici unui lucru. Conform acestei reducății, lumea ar consta numai din lucruri individuale și calități. Toate celelalte determinații categoriale fiind excluse, nu ar mai fi posibilă, până la urmă, nici verificarea adevărului propozițiilor, nici construirea unei Fizici, căci dacă relația, spațiul, timpul, cauzalitatea etc, nu sunt reale, înseamnă că ele nu au legitimitate nici măcar dacă le admitem ca și concepte mentale, acestea, la rândul lor, trebuind să fie întemeiate pe experiență. Prin urmare Ockham nu poate fi consecvent cu reducăția sa semantică: fără ea, nominalismul ar fi inconsistent dar, cu ea, cunoașterea sistematică a naturii este principial imposibilă.

Astfel, filosofia lui Ockham conține o inconsecvență metodologică. Pe de o parte, nu există decât lucruri individuale, exprimabile nominal (cerința nominalistă), dar, pe de altă parte, întreaga structură a discursului propozițional se sprijină pe limbajul mental ce reflectă felul în care lucrurile singulare sunt *ordonate*: ca serii temporale, cauzale, spațiale, etc. Ceea ce înseamnă că numai lucrurile individuale au realitate, nu și ordonarea lor. Timpul, spațiul, cauzalitatea și altele de acest fel *nu sunt lucruri* și prin urmare termenii care se referă la ele nu au o semnificație.

Totuși, dacă ar nega complet existența relațiilor dintre lucruri, Ockham nu ar putea justifica cunoașterea de tip fizic. Admițând, odată cu Ockham, că relațiile și celelalte determinații categoriale *nu sunt lucruri*

²⁸³ Ockham însuși nu oferă în mod explicit aceste justificări, dar Paul Vincent Spade (*loc. cit.*, p. 106) consideră că ele pot fi acceptate conjectural deoarece problema a fost pusă *în acest fel* de către urmașii lui Ockham. Pe de altă parte, există alte locuri în care Ockham menționează faptul că motivele teologice îl determină să se îndepărteze de la reducerea ontologică.

individuale, trebuie totuși să cădem de acord și cu faptul că ele *nu sunt inexistente*. Problema este, însă, ce fel de existență au ele? Tot ce știm este că nu sunt lucruri, adică nu există în același fel în care există lucrurile individuale („reducția ontologică”), dar nu există nici ca universalii (cerința nominalistă). Răspunsul lui Ockham este că existența lor este una mentală: termenii care desemnează mișcarea, spațiul, timpul, etc, sunt termeni conotativi, ceea ce înseamnă că ei nu semnifică ci conotează: înțelesul lor este o noțiune.

Concluzia este că ontologia lui Ockham se întemeiază pe asumarea principiului conform căruia nu există decât „lucruri”, adică entități ce pot fi exprimate nominal, pot fi semnificate și despre care se poate predica (*substanțe individuale și accidente individuale de tip calitativ*)²⁸⁴.

17.5.3. Relațiile dintre lucruri. Fizica.

Ockham s-a ocupat îndeaproape de problematica cunoașterii naturii, mai ales comentând *Fizica* lui Aristotel. Deși spune că nu încearcă

²⁸⁴ Paul Vincent Spade (*loc. cit.*, p. 111) adaugă în mod conjectural și relațiile sau „factorii” ce nu pot fi numiți și nu pot fi semnificați, despre care nu se poate predica, dar care nu pot fi considerați non-existenți din moment ce afectează adevărul propozițiilor. Asemenea factori ar fi tocmai relațiile dintre lucruri, mișcarea, timpul etc. Autorul menționat spune că nu putem accepta imaginea tradițională conform căreia ontologia lui Ockham ar include numai substanțe și calități, de aceea este necesară admiterea acestor „factori” suplimentari, existenți dar care nu pot fi semnificați. Vorbind despre acești „factori”, exegetul își asumă riscul de a numi ceea ce, conform ontologiei lui Ockham, nu poate fi numit. Nu există însă altă soluție din moment ce relațiile dintre lucruri, cantitatea, interacțiunea, etc, sunt modificări evidente în structura individualilor, modificări ce nu se datorează în totalitate simplei existențe a lucrului individual luat izolat. Motivele legate strict de rațiuni de *expunere* ne obligă să fim de acord cu această intervenție a lui P.V.Spade, fără de care am intra în imposibilitatea de a menționa faptul că Ockham nu neagă existența „relațiilor” (sau „factorilor”, în termenul lui Spade). O posibilă obiecție ar fi, totuși, aceea că însăși imposibilitatea semnificării sau numirii „relațiilor” le exclude pe acestea dintr-o posibilă *ontologie* (ontologia însemnând *discurs* despre ceea ce există). În acest sens, Ockham nu este inconsecvent deoarece nici nu include în ontologie relațiile, mizând pe presupuziția că *obiect al ontologiei* nu pot fi decât cele care pot fi numite și despre care se poate predica (de altfel, un principiu aristotelic, v. *Categorii*, 1a-1b). Prin urmare Ockham nu are nevoie de această distincție deoarece, pentru el, acești „factori” nu sunt decât concepte mentale, iar termenii care le desemnează sunt termeni conotativi. Fizica lui Ockham nu admite realitatea determinațiilor categoriale decât ca *forme* pe care lucrurile le au în potență, mișcarea însemnând *actualizarea* lor.

decât să prezinte fizica lui Aristotel, fără să arate ce crede el că ar fi adevărat din ea, Ockham aduce interpretări specifice sistemului său nominalist. Din moment ce, în acord cu ontologia sa, singurele realități (individuale) sunt substanța și calitatea, era absolut necesar ca fizica lui Ockham să lămurească statutul celorlalte determinații categoriale cum ar fi locul, timpul, mișcarea, cantitatea etc.

În mod previzibil, Ockham spune că **mișcarea** nu este un lucru distinct de corpul care se mișcă și nici de locurile succesive pe care acesta le ocupă. Nici o schimbare nu este distinctă de corpul care se schimbă, singurul lucru real fiind corpul ca atare. „Mișcarea“ este un termen conotativ și nu unul absolut, deci schimbarea nu înseamnă decât însușirea, de către un corp, a unei forme pe care nu o avea înainte decât *potențial*. Astfel trebuie să înțelegem că orice mișcare (ca schimbare a locului, ca creștere sau ca devenire) nu înseamnă decât *actualizarea*, de către un corp, a unei potențe proprii. „Modificarea“ corpului nu semnifică decât actualizarea a ceva ce exista dinainte în corpul respectiv, ca potență. Observăm că Ockham se folosește de distincția aristotelică dintre potență și act pentru a argumenta că orice determinație virtuală a unui lucru este, dinainte de a fi realizată, *sinonimă* cu lucrul respectiv. În acest fel, mișcarea nu are cauze exterioare ci este o determinație a lucrului individual.

Spațiul este, la rândul lui, înțeles ca *limită* a unui corp. Termenul de „spațiu“ este tot un concept conotativ, prin urmare semnificația lui reală nu este alta decât corpul. În mod similar, **timpul** este măsura mișcării (definiție aristotelică), în sensul că schimbările și mișcările corpurilor au un început și un sfârșit, adică limite ale unui interval care, pentru mintea noastră, se numește timp. Nu există timp obiectiv, sensul său este o conotație: termenul „timp“ conotă schimbarea inerentă unui corp, dar, în mod absolut, el se referă tot la corpul individual.

În concluzie, Fizica lui Ockham nu admite realități distincte și specifice. Categoriile fizicii nu au semnificație reală ci doar sensuri conotative. Toate mișcările și stările corpurilor trebuie înțelese ca desemnând forme ale corpurilor ca atare, nicidecum realități separate. Nu există mișcare, deși spunem că orice corp se mișcă. Nu există timp, deși spunem că orice corp se mișcă și există în timp. Aceasta este de fapt cheia problemei la Ockham: noi numai „spunem“ despre corpuri că se mișcă și că sunt în timp, ceea ce înseamnă că, prin termenii respectivi, nu desemnăm altceva decât corpurile însele, sub diferite aspecte ale lor.

*
* *

Filosofia lui Ockham este expresia punctului final al disputelor filosofice și logice din Evul mediu. Ockham restrânge mult domeniul filosofiei, accentuându-i separarea față de teologie. Pentru Ockham rațiunea nu mai înseamnă decât facultatea de a interacționa cu realitatea concretă, fără a mai avea nici puterea și nici menirea de a susține adevărurile revelate ale religiei. Astfel, **cunoașterea rațională** este de două feluri: *abstractă* (având ca obiect raporturile dintre idei și propozițiile care le exprimă) și *intuitivă* (obiectul ei fiind adevărurile empirice, nemijlocit evidente ale experienței). Ambele tipuri de cunoaștere reprezintă în fond acte de înțelegere ale lucrurilor individuale. Dar, în timp ce cunoașterea intuitivă este prin natură capabilă să cauzeze în intelect asentimente față de adevărurile contingente privitoare la individualul cunoscut, cunoașterea abstractă nu poate cauza asentimentul față de adevărul contingent. Din acest motiv, numai cunoașterea intuitivă poate cauza în intelect judecata că un lucru există (dacă există), în timp ce cunoașterea abstractă nu este capabilă de aceasta²⁸⁵.

Singura cale de a demonstra o propoziție (cunoașterea abstractă) este de a arăta fie că *este* nemijlocit evidentă, fie că *se deduce* dintr-o propoziție nemijlocit evidentă.

În al doilea rând, singura cale de a avea acces la adevărurile empirice — cum ar fi faptul că un lucru există sau nu — este cunoașterea intuitivă, singura care ne permite să înțelegem faptele și modurile lor. Verificarea propozițiilor (a evidenței lor) este experiența, punctul de plecare al oricărei științe²⁸⁶.

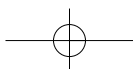
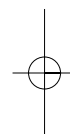
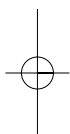
Aceste două elemente principale (empirismul și concepția despre demonstrație) definesc specificul gândirii ockhamiste și constituie premisele atitudinii sale antirealiste. Gândirea lui Ockham reprezintă, prin articulațiile sale și mai ales prin influența pe care o va avea asupra intelectualelor din spațiul britanic, punctul de pornire și condiția de înțelegere a

²⁸⁵ Cf. Elizabeth Karger, „Ockham's Misunderstood Theory of intuitive and Abstractive cognition“, în: P.V.Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. cit., pp. 210–211.

²⁸⁶ „Adevărul fundamental“ al gnoseologiei lui Ockham este exprimat astfel: „o perfectă cunoaștere intuitivă este aceea despre care trebuie spus că este cunoașterea experimentală, și această cunoaștere este cauza propoziției universale care este principiul artei și științei“ (apud. É. Gilson, *Filozofia în Evul mediu*, Editura Humanitas, București, 1995., p. 591).

empirismului modern. Francis Bacon (prin verificarea experimentală a propozițiilor și întemeierea științelor pe observarea de calitate), John Locke (care va porni de la premisa „sigură” că lucrurile individuale — ca singure obiecte ale cunoașterii — au calitate primare și că acestea sunt originea ideilor noastre), sau David Hume (cu a sa critică a noțiunii de causalitate) sunt reprezentanții virtuozii ai tradiției nominaliste — ajunsă venerabilă pe atunci — susținută de Ockham. Paradoxal, poate, însă nu imposibil, este faptul că și raționalismul modern — prin ambiția lui Descartes — își va legitima identitatea tot cu ajutorul unei credințe ockhamiste: universalitatea (devenită între timp și autonomă), veridicitatea și simetria cu lucrurile a limbajului mental²⁸⁷.

²⁸⁷ Observația are un caracter conjectural dar explică adecvat „resortul” cogito-ului cartezian, ale cărui „pierderi” sunt tocmai realismul și esențialismul. Considerarea ideilor ca efecte ale lucrurilor exterioare, pentru justificarea izomorfismului minte-corp (în *Meditații despre filosofia primă*, meditația a III-a), este mai degrabă o consecință a doctrinei limbajului mental. Tot limbajul mental pare să fie condiția de posibilitate cea mai verosimilă pentru teoria armoniei prestabilite.



CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE | 5

PATRISTICA | 7

1. Preliminarii la filosofia patristică | 9
 - 1.1. Introducere: filosofia erei creștine | 9
 - 1.2. Termenul „Patristică” | 11
2. Gânditori eretici | 15
 - 2.1. Gnosticismul | 15
 - 2.2. Maniheismul | 20
3. Părinți pre-augustinieni. Iustin Martirul, Origen, Grigore de Nissa | 23
 - 3.1. Iustin Martirul. | 23
 - 3.2. Origen | 26
 - 3.3. Grigore de Nissa | 30
 - 3.4. Grigore din Nazianz | 32
 - 3.4.1. Divinitatea este incomensurabilă cu intelectul omenesc | 32
 - 3.4.2. Natura ca „semn” al existenței lui Dumnezeu | 34
4. Augustin | 35

- 4.1. Viața și opera | 35
- 4.2. Augustin și Scepticismul. | 39
- 4.3. Sufletul și corpul | 41
- 4.4. Problema răului | 43
- 4.5. Liberul arbitru | 47
- 4.6. Problema cunoașterii | 49
 - 4.6.1. Percepția. Învățarea și transmiterea adevărilor. | 49
 - 4.6.2. Ierarhia simțurilor. | 52
 - 4.6.3. Iluminarea și teoria ideilor divine. | 53
- 4.7. Teoria grației divine | 55
 - 4.7.1. Suveranitatea absolută a lui Dumnezeu | 55
 - 4.7.2. Libertatea oamenilor | 56
 - 4.7.3. Concilierea grației și a libertății. Problema predestinării | 56
- 5. Perioada post-augustiniană. Pseudo-Dionisie AreopagituL | 61
 - 5.1. Notă biobibliografică | 61
 - 5.2. Trei atitudini față de predicăție | 64
 - 5.2.1. „Cunoașterea“ negativă (mistică) a lui Dumnezeu. | 64
 - 5.2.2. „Cunoașterea“ pozitivă ca laudă a lui Dumnezeu | 67
- 6. Boethius | 71
 - 6.1. Viața și opera | 71
 - 6.2. „Consolarea filosofiei“ | 73
 - 6.2.1. Filosofia este superioară poeziei | 74
 - 6.2.2. „Consolarea“ ca pregătire mentală pentru moarte prin întărirea convingerilor | 76
 - 6.2.3. Purificarea intelectului de pasiuni | 78
 - 6.2.4. Despre natura fericirii | 79
 - 6.2.5. Ierarhia ființei și argumentul ontologic.
 - 6.2.6. Răul ca ignoranță și lipsă de putere. Pedepsa ca providență și destin | 82
 - 6.2.7. Problema voinței libere. Necesitatea simplă și necesitatea condiționată | 85

6.2.8. Nivelurile cunoașterii	90
6.3. Boethius și problema universalilor	92
6.3.1. „Tăcerea” lui Porfir	92
6.3.2. Soluția din „Comentariul la Isagoga lui Porfir”. Argumentul lui Boethius împotriva universalilor	97
6.3.3. Argumentul lui Boethius pentru universalii în „Comentariul la Isagoga lui Porfir”	100
6.3.4. Soluția oferită de Boethius la problema formulată de Porfir	101
6.3.5. Opțiunea din tratatele teologice ale lui Boethius	103
SCOLASTICA	107
7. Preliminarii la filosofia scolastică	109
7.1. Moștenirea teoretică a Scolasticii: platonism, aristotelism, neoplatonism	109
7.1.1. Platonismul în Evul mediu latin	110
7.1.2. Autoritatea aristotelismului	112
7.1.3. Plotin și neoplatonismul	114
7.2. Scolastica: teologie sau filosofie creștină	115
7.3. Problemele Scolasticii	118
7.3.1. Problema sufletului	119
7.3.2. Problema lui Dumnezeu	120
7.3.3. Problema creației	120
7.3.4. Cunoașterea	121
7.4. Specificul Scolasticii	122
7.5. Periodizarea Scolasticii	123
8. Scolastica timpurie	125
9. Ioan Scottus Eriugena	127
9.1. Viața și opera	127
9.2. Raportul rațiune-credință	130
9.3. Despre diviziunea naturii	132
9.3.1. Natura necreată	134
9.3.2. Natura creată	136

- 9.4. Neființa. | 144
- 10. Renașterea secolului XI | 149
 - 10.1. Disputa în jurul dialecticii în secolul XI | 149
- 11. Anselm din Canterbury | 153
 - 11.1. Cadrul istoric | 153
 - 11.2. Repere biografice | 154
 - 11.3. Rațiune și credință | 155
 - 11.4. Rațiunile necesare ale naturii lui Dumnezeu | 156
 - 11.4.1. Dumnezeu există și este unica ființă autosubzistentă | 157
 - 11.4.2. Dumnezeu este simplu, atemporal și aspațial | 160
 - 11.4.3. Există, totuși, predicate ale lui Dumnezeu? | 162
 - 11.5. Argumentul ontologic din Proslogion | 165
 - 11.5.1. Considerarea unei noțiuni-limită a minții | 167
 - 11.5.2. Contrazicerea noțiunii inițiale | 169
 - 11.5.3. „Dumnezeu“ ca existență necesară | 171
 - 11.5.4. Obiecția lui Gaunilo | 174
- 12. Pierre Abélard | 177
 - 12.1. Schiță biobibliografică | 177
 - 12.2. Rațiune și credință sau teologia ca dialectică | 182
 - 12.2.1. Natura logicii | 183
 - 12.3. Problema universalilor: critica realismului | 184
 - 12.3.1. Universalile ca esențe comune nu au realitate | 185
 - 12.3.2. Universalile ca „indifferentiae“ nu au sens | 188
 - 12.3.3. Colecțiile nu sunt universalii | 189
 - 12.3.4. Universalile ca esențe individuale sunt contradictorii | 191
 - 12.4. „Cuvintele“ și „lucrurile“ | 192
 - 12.4.1. „Vox“ și „sermo“ | 193
 - 12.5. Universalile nu sunt simple cuvinte, ci denumirile unor „stări“ | 194
 - 12.6. Etica | 198
- 13. Scolastica clasică | 201

- 13.1. „Cearta universalilor“ | 202
- 13.2. Renașterea secolelor XII și XIII. Învățământul și traduceri | 206
 - 13.2.1. Învățământul medieval | 206
 - 13.2.2. „Invazia“ traducerilor | 211
- 13.3. „Cearta pariziană“ a secolului XIII | 213
 - 13.3.1. Câteva premise | 213
 - 13.3.2. Averroes și averroismul latin. | 215
 - 13.3.3. „Tradiția peripatetică“, o himeră | 219
 - 13.3.4. O ambiguitate conceptuală și consecințele ei. Problema medierii cauzale între Dumnezeu și lumea sublunară | 221
 - 13.3.5. Problema unității intelectului | 223
 - 13.3.6. Problema eternității lumii | 224
 - 13.3.7. Condamnarea din 1277 | 225
- 14. Toma de Aquino | 229
 - 14.1. Repere biografice | 229
 - 14.2. Opera | 236
 - 14.3. Summa Theologiae. Prezentare generală | 238
 - 14.4. Raportul rațiune-credință | 239
 - 14.5. Ontologia lui Toma. Fiind, esență, ființă | 240
 - 14.5.1. Substanțele compuse: forma și materia | 244
 - 14.5.2. Esența substanțelor simple (separate) | 247
 - 14.6. Concepția despre suflet | 248
 - 14.6.1. Argumentele existenței lui Dumnezeu. | 251
 - 14.6.2. Rațiune și voință. Virtutea | 253
- 15. Sf. Bonaventura | 257
 - 15.1. Schiță biobibliografică | 257
 - 15.2. Adevărul și teoria iluminării | 261
 - 15.2.1. Doctrina despre adevăr | 261
 - 15.2.2. Iluminarea nu este în același timp obiect unic și temei necesar al cunoașterii | 262
 - 15.2.3. Iluminarea nu este temei necesar al cunoașterii | 263
 - 15.2.4. Soluția la problema iluminării | 264

- 15.3. Despre reducerea artelor la Teologie | 264
 - 15.3.1. Premise ale doctrinei reducerii artelor la teologie | 264
 - 15.3.2. Cele patru Iluminări sau schița unei posibile antropologii | 266
 - 15.3.3. „Lumina exterioară” a artei mecanice | 267
 - 15.3.4. „Lumina inferioară” a cunoașterii sensibile | 269
 - 15.3.5. „Lumina interioară” a cunoașterii filosofice | 269
 - 15.3.6. „Lumina superioară” a teologiei | 272
 - 15.3.7. Cele „șase” împărțiri ale luminii divine și modelul lor hexadic | 272
 - 15.3.8. Cum se reduc artele la Teologie | 273
- 16. Scolastica târzie | 277
- 17. William Ockham | 279
 - 17.1. Viața și Opera. | 279
 - 17.2. Principiul economiei gândirii și universalile | 282
 - 17.3. Logica și semantica. Teoria despre limbajul mental | 284
 - 17.3.1. Termenii mentali: semnificația și conotația | 284
 - 17.3.2. Termenii într-o propoziție. Supoziția | 287
 - 17.3.3. Teoria propozițiilor și condițiile de adevăr | 288
 - 17.4. Problema universalilor | 290
 - 17.5. Metafizica nominalistă a lui Ockham | 294
 - 17.5.1. „Briciul lui Ockham” | 294
 - 17.5.2. Eliminarea entităților | 296
 - 17.5.3. Relațiile dintre lucruri. Fizica | 298